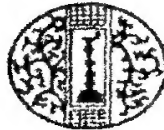
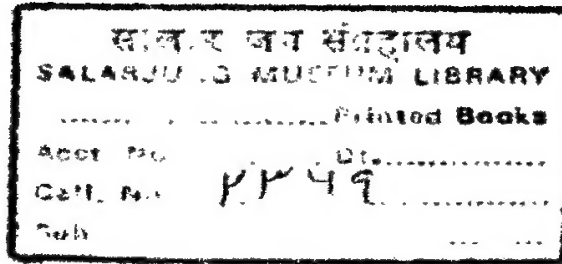


مجلة علمية، ثقافية، جامعة، فصلية

ثقافة الهند

المجلد ٥٠ العدد ٤

١٩٩٩م



المجلس الهندي للعلاقات الثقافية

آزاد بوان، نيو دلهي

الهند

إن المجلس الهندي للعلاقات الثقافية منظمة حرة لوزارة الشؤون الخارجية للحكومة الهندية انشئت عام ١٩٥٠م لإنشاء وتنمية العلاقات الثقافية و التفاهم المتبادل بين الهند و البلدان الأخرى، و ضمن برنامج مطبوعاته ينشر المجلس، بين ما ينشر، عدة مجلات، ففي العربية "ثقافة الهند" و في الانكليزية "Indian Horizons" و "Africa Quarterly" و في الفرنسية "Rencontre Avec L'Inde" و في الأسبانية "Papeles de la India" و في الألمانية "Indien in der Gegenwart" في الهندية "Gagananchal" و كلها يصدر أربع مرات في السنة.

و المراسلات المتعلقة بالاشتراك و دفع الثمن و بشؤون الطباعة و النشر توجه إلى:

The Programme Director (Pub)

Indian Council for Cultural Relations

Azad Bhavan, Indraprastha Estate

New Delhi- 110002. (INDIA)

و حقوق جميع المقالات المنشورة في ثقافة الهند محفوظة فلايجوز نشرها بدون الإذن، و الآراء التي تحويها المقالات هي آراء شخصية للمساهمين و الكتاب و لاتعكس سياسة المجلس بالضرورة.

بدل الاشتراك للمجلات الصادرة عن المجلس كالآتي :

ثمن النسخة	الاشتراك السنوي	اشتراك ثلاثة أعوام
٢٥ روبية	١٠٠ روبية	٢٥٠ روبية
١٠ دولارات	٤٠ دولارا	١٠٠ دولار
٤ جنيهات	١٦ جنيها	٤٠ جنيها

نشرها وطبعها السيد هيماتشل سوم المدير العام للمجلس الهندي للعلاقات الثقافية - آزاد بوان، نيو دلهي ، الهند.

طبعت في مطبعة سانبرآرت انفارميشنس برانيوبيت لميتيد

سي ٢، كانو تشامبار، سانول ناغر، نيو دلهي ١١٠٠٤٩-

رئيس التحرير: البروفسور زبير أحمد الفاروقي

مجلة ثقافة الهند الفصلية

المجلد ٥٠ العدد ٤

١٩٩٩م

محتويات العدد

كلمة التحرير

د/ زبير أحمد الفاروقي

٢٤ - ١

— نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

د/ محمد عتيق الرحمن

٥٦ - ٢٥

— مولانا أبو الكلام و العرب في ضوء

مسألة الخلافة

د/ جلال السعيد الحفناوي

٦٢ - ٥٧

— نواذر المخطوطات العربية في متحف سالار جنغ

سيده اصفياء كوثر

٧٠ - ٦٢

— الحركة التعاونية في الهند: خمسون سنة

في كورين

بدون استقلال

٧١ - ٩٤ — الاقلية: مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

المهندس أصغر علي

٩٥ - ١٠٧ — مناخ في طور الاعداد

ايايا بانيكار

١٠٨ - ١٢٦ — فنون الأداء

كبيلا فاتسيان

كلمة التحرير:

حلول القرن الحادي والعشرين و الألفية الجديدة يتيح لنا فرصة للتوقف قليلا مع التاريخ و النظر إلى الوراء لكي نلاحظ التناقض المدهش بين الوضع السائد في الهند عام ٢٠٠٠م و الظروف التي عاشتها البلاد قبل مائة عام عند ما كان الشعب الهندي يريزح تحت نير الاستعمار بدون أن يكون هناك أمل في الاستقلال من العبودية في وقت لم تكن فيه الشمس تغرب في أفق الامبراطورية البريطانية و كان الحكام المستعمرون يتطلعون لتمديد فترة الاستعمار - و في هذه الفترة قطعت البلاد مسافة طويلة من الاستعمار إلى الاستقلال و من الاستقلال إلى ظهورها على الساحة العالمية كأكبر ديمقراطية في العالم تصنع قراراتها بنفسها على أساس اجماع الآراء القومي و تحظى بوزن كبير في المحافل الدولية.

لا يتمثل نجاح الهند في تحقيق الاستقلال نتيجة كفاحها المستميت فحسب و إنما يتمثل كذلك في بناء قصر الديمقراطية الحديثة على أسس تراث حضاري غني و الابقاء على الفسيفساء الفريد المكون من حوالي ٥٠٠٠ مجموعة إنسانية و ٢٢٥ لغة مكتوبة في ٢٤ خطا و بيانات شتى مما يمثل ظاهرة لا يوجد لها نظير في أي بلد آخر إلى جانب الحفاظ على الانسجام الطائفي و الوحدة الاقليمية للبلاد و التغلب على التحديات العديدة الموجهة إليها من الداخل و الخارج.

تدخل أكبر ديمقراطية في العالم القرن الجديد كدولة ذات قوة نووية لديها رصيد كبير من التقدم في المجالات الشتى مع تطلعات و آمال جديدة

للهوض بالمستوى المعيشي لجماهيرها و تحقيق مكان لها بين البلدان المتقدمة للعالم.

بهذه المناسبة نؤكد ثقتنا في أن الهند ستواصل دورها الرائد في مسيرة السلام و الأمن و الرفاهة البشرية بأيمان مجدد برسالتها الروحية و الانسانية الخالدة التي ظلت تتميز بها في المجتمع العالمي.

د/ زبير أحمد الفاروقي

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

بقلم: الدكتور محمد عتيق الرحمن

الباحث في مكتبة خدا بخش

العامّة للأدب الشرقيّة بتنا، بيهار

ما زالت ولاية بيهار مركزاً من مراكز العلوم الدينية و الثقافة الإسلامية في الهند منذ زمن قديم. برز فيه المحدثون و الفقهاء و في مقمّتهم الشيخ شرف الدين أحمد بن يحي المنيري المعروف بالمخدوم البيهاري الذي كان مولعاً بعلم الحديث و ضليعاً في أصوله و فروعه، يدرس الصحيحين و المسند لأبي يعلى و مشارق الأنوار و شرح المصابيح و الجامع الصغير وغيرها من كتب الحديث و يشرح رموز الأحاديث و غوامضها لأصحابه حيناً بعد حين و كان يتّخر كثيراً من كتب الحديث في مكتبته (١) و كانت له قدرة كاملة و ملكة راسخة في هذا الفن طبقاً لما نقله الشيخ وحيد الدين "بأنه رأى الناس يقبلون أناملهم و يضعونها على عيونهم عند سماع إسم النبي صلى الله عليه وسلم و في الأذان و الإقامة و في وقت آخر فسأل عن هذا العمل الشيخ المخدوم البيهاري فرفض ذلك و كشف عن بعض الأحاديث الموضوعة الأخرى كذلك (٢). و تكلم الشيخ المخدوم كلاماً طويلاً في الحديث النبوي الشريف و أقسامه و أنواعه في كتابه "غنّج لا يغنى" (بالفارسية) و لا سيما في رواية الحديث بالمعنى. ثم ذكر إن الحفظ و الديانة و الضبط و العدالة و الثقافة لابد منها لرواة الحديث و قال في أقسام الحديث و أنواعه إن الحديث ينقسم إلى مرسل و مسند و معروف و مجهول و غريب (٣).

و كان الشيخ المخدوم البيهاري أول من أجاز بعض تلاميذه و خلفائه لتدريس كتب الحديث فمنهم الشيخ سيد منهاج الدين الراستي الذي حصل على إجازة الحديث عنه و هو من كبار خلفائه و يؤيد هذا القول الشيخ الشاه عز الدين الفلواروي في مقالة نشرت في مجلة "معارف" (الاربية)(٤).

و ما عدا ذلك فإن الشيخ حسين بن المعز البلخي حصل على إجازة الحديث عن عمه الشيخ مظفر بن شمس البلخي لأنه قرأ الصحيح للمسلم و الصحيح للبخاري عليه من أولها إلى آخرها لفظاً و معنىً و أسند عنه و لا شك في أن الشيخ مظفر بن شمس البلخي كان من كبار خلفاء الشيخ المخدوم البيهاري.

و بناءً على ذلك نستطيع أن نقول إن علم الحديث كان رائجاً في أيام المخدوم البيهاري في ولاية بيهار و لكن تدريس الحديث و سلسلته كانت غير منظمة حتى أتاهما الشيخ سيد ياسين الكجراتي فجعل الدراسات الحديثية و سلسلتها مربوطة منظمة.

و فيما يلي تراجع الشيخ سيد ياسين الكجراتي و بعض تلامذته الذين اجتهدوا كثيراً في تنظيم تدريس الحديث في بيهار و نالوا مكانة رفيعة في هذا الميدان.

الشيخ سيد ياسين الكجراتي:

كان الشيخ الفاضل المحدث ياسين الكجراتي من بني أعمام السيد الشاه مير السمناني. سافر لنيل العلوم الدينية إلى بلاد مختلفة و لازم الشيخ وجيه الدين العلوي الكجراتي و قرأ عليه بعض الكتب الدينية. ثم سافر إلى الحرمين الشريفين فحجّ و زار و أخذ الحديث عن مشائخ عصره ثم رجع إلى الهند و أقام

بلاهور لمدة طويلة عند بعض الأمراء ثم اعتزل عنهم و انقطع إلى الله سبحانه و تعالى و تمسك بزي الفقراء و أقام بسرهند لمدة يربي فيها المسترشدين و يرشد السالكين و كان يريد أن يذهب إلى ولاية كجرات مرة ثانية ليرتحل منها إلى الحجاز فلم يتيسر له ذلك فسافر إلى بنغاله ثم رجع منها و أقام في منطقة بيهار ما أقام، فاستفاد منه جمع كبير من علمائها.

الشيخ محمد عتيق البيهاري:

كان الشيخ العالم الكبير المحدث محمد عتيق بن عبد السميع الحنفي من الأفاضل المشهورين في الهند. ولد و نشأ بأرض بيهار و قرأ الكتب الدينية المتداولة على عمه الشيخ عبد المقتدر بن عبد النبي البيهاري الذي كان من تلامذة الشيخ فخر المحدثين السيد ياسين الكجراتي المذكور أعلاه و الشيخ نور الحق بن عبد الحق الدهلوي في الحديث. و اشتغل بالتدريس فقراً عليه عدد كبير من العلماء و الفضلاء منهم الشيخ محمد وجيه الحق بن امان الله الجعفري الفلواروي الذي قرأ عليه الجامع الصحيح للبخاري و الجامع الصحيح للمسلم و مشكوة المصابيح من أولها إلى آخرها و حصل عنه الإجازة بتدريس الجامع للترمذي و السنن لأبي داود و السنن للإمام النسائي و السنن لابن ماجه و مشارق الأنوار و الشمائل للترمذي و كتاب الانتكار للنووي و المسند للإمام أبي حنيفة و المسند للإمام أحمد و المسند للإمام الشافعي و جامع المسانيد للإمام ابن جوزي و لطائف ابن حبان و قال الشيخ الفاضل العلامة الحكيم عبد الحي اللكنوي إنه رأى تلك الإجازة فقال فيها الشيخ محمد عتيق بن عبد السميع: "أما بعد فيقول العبد المتوسل إلى الله الغني بنريعة الحديث النبوي محمد عتيق بن عبد السميع البيهاري قد شرفني الله تعالى بقراءة كتب الأحاديث و من عليّ بكثرة شغلها و طول خدمتها و تفضل عليّ بتعليمها

و تبليغها إلى طالبها الخ" ثم سرد أسماء شيوخه - توفى في شهر ربيع الأول سنة تسع و أربعين و مائة و ألف (٥).

الشيخ المحدث ملاً محمد وجيه الحق البيهاري:

كان الشيخ العالم وجيه الحق بن محمد أمين بن جنيد بن اسماعيل الفلواروي من سلالة عبد الله بن جعفر الطيار رضي الله عنه ولد و نشأ في مهد العلم و قرأ بعض الكتب الدراسية على والده و أكثرها على صنوه محمد مخدوم و أجازه المخدوم سنة ثلاث و أربعين و مائة و ألف و تلقى الشيخ محمد وجيه الحق علوم الحديث عن الشيخ محمد عتيق بن عبد السميع البيهاري و قرأ عليه المشكوة و الصحيحين و أجازه الشيخ عتيق لسائر كتب الحديث ثم سافر إلى غازيپور للاستزاق و أقام بها زمناً ثم رجع إلى بلده و قضى حياته في التدريس و الإفادة أخذ عنه ابنه وحيد الحق و آخرون.

و من مؤلفاته "نزهة السالكين" رسالة في فضل العبادة و "تفسير القرآن" و "الشماثل للترمذي" في الحديث.

الشيخ المحدث ملاً وحيد الحق الفلواروي:

كان الشيخ الفاضل المحدث وحيد الحق بن وجيه الحق بن أمان الله الهاشمي الجعفري من كبار الأساتذة في بيهار ولد و نشأ بفلواروي و قرأ بعض الكتب الدراسية على والده و أكثرها على خاله الشيخ مبین الجعفري ثم اشتغل بالتدريس و الإفادة و بقى على هذه الخدمة الجليلة طول حياته فاستفاد منه خلق كثير منهم أبناؤه الشيخ أحمدي و الشيخ علي أكبر و ابناؤه خاله الشيخ المفتي عبد المغني و عبد العلي و عمه الأصغر عبد الواسع و منهم الشيخ شمس الدين و الشيخ نور الحق و الشيخ نعمة الله بن مجيب الله و الشيخ عبد القادر

بن خير الدين العمادي وغير ذلك من العلماء و الفضلاء له رسائل في الفنون المختلفة "كفوائد أحمدى" في العقائد و "نكر الصلاة" في الفقه و "تحقيق الإيمان" و "قرة عين العاشقين في حلية سيد المرسلين" في الحديث، و له تعليقات على "هداية الفقه" و "شماثل الترمذى" و "تفسير البيضاوى" و اجتهد في نشر الحديث بتدريسه و تحريره و مؤلفاته فاعترف الشيخ سيد سليمان الندوي بفضله و بخدماته للحديث في مقالة خاصة له بالأربية. إنه كان متمسكاً بالصق و الاخلاص و حسن الأخلاق و حلو الكلام، ورعاً تقياً متحزراً من المنكر و البدعة فيكسر أطواق الأطفال التي يعلقونها في أعناقهم في شهر المحرم و يقطع الزناير التي يلبسونها في يوم عاشوراء و كان يحب أزياء الفقراء و كانت حياته سانحة غير متكلفة بالأزياء و الملابس. توفي في شهر صفر سنة احدى و مائتين و ألف (٦).

الشيخ آل أحمد الفلواروي:

يعد الشيخ الفاضل المحدث آل أحمد بن محمد امام بن نعمة الله بن مجيب الله الفلواروي من كبار الفضلاء و المحدثين في بيهار. ولد و نشأ بفلوارى و قرأ على والده الكتب الدراسية المتداولة من الصرف و النحو و الفقه و الحديث و التفسير و الأصول و بعد التخرج بايع على يد جده الشيخ نعمة الله بن مجيب الله الجعفرى في شهر جمادى الأولى سنة أربعين و مائتين و ألف ثم سافر في ربيعان شبابه إلى الحرمين الشريفين فحجّ و زار و سكن بها ثلاث سنوات و حضر في درس شيخ الحديث بها فأخذ الفقه و الحديث عن الشيخ محمد بن يحيى المغربي و أخذ سند الحديث عن الشيخ سيد أحمد زينبي محلان و للشيخ آل أحمد إجازة خاصة للحصن الحصين عن الشيخ محمد إكرام اللاهوري عن الشيخ عمر بن عبد الرسول المكي. ثم رجع إلى الهند سنة سبع و أربعين و مائتين و ألف و اشتغل بالتدريس بمدرسة مولانا سيد شجاع الدين بحيرآباد و وصل إلى

فلوارى شريف سنة احدى و خمسين و مأتين و ألف و تعلّم طريقة الرشد و الإصلاح عن الشيخ فرد فائز و بعد سنة سافر إلى بنارس ثم جوبور فأخذ بها سند الحديث عن الشيخ استاذ العلماء مولانا هداية الله خان و كان رحمه الله يحب السفر فسافر إلى سمرقند و بخارا و كابل و غزنة و كشمير و بنجاب مرة بعد مرة و رحل أخيراً إلى المدينة المنورة سنة اثنتين و سبعين و مأتين و ألف و أقام بها و اشتغل بتدريس الحديث الشريف بها إلى سنة خمس و ثمانين و مأتين و ألف و استفاد منه عدد كبير من العلماء و المشائخ في الحديث منهم الشيخ على حبيب بن أبي الحسن الفلوارى الذي قرأ عليه الصحاح الستة و المسانيد بتمامها و أخذ إجازتها الخاصة منه و الشيخ أكبر علي قلندر و الشيخ مولانا محمد علي الرحمانى المونكيرى و المولوى عبد الحميد البيهارى قرأ عليه الشيخ بدر الدين الفلوارى و المفتى لطف الله. توفي رحمه الله سنة خمس و تسعين و مأتين و ألف في المدينة المنورة و دُفن في بقيع الخرق (٧).

علماً بأن الشيخ المحدث الشاه عبد العزيز الدهلوى (المتوفى ١٢٣٩هـ) و الشيخ الفاضل المحدث الشاه محمد اسحاق الدهلوى (المتوفى ١٢٦٢هـ) كانا في القرن الثالث عشر من أهم رجال الهند في الحديث و الطلاب يقصودونهما من أقصى البلاد ليأخذوا عنهما علم الحديث و ينشروه في مناطقهم فمنهم طلاب بيهار الذين ارتحلوا من ديارهم إلى دهلې و استفادوا من فيوضهما ثم رجعوا إلى أوطانهم اجتهدوا جهداً بليغاً في تدريس الحديث و نشره و في مقدمتهم مايلي:

الشيخ المحدث الشاه ظهور الحق الفلوارى:

كان الشيخ الفاضل المحدث ظهور الحق بن نور الحق بن عبد الحق بن مجيب الله الجعفرى الفلوارى من المحدثين المشهورين في ولاية بيهار. ولد

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

سنة أربع وثمانين و مائة و ألف و قرأ الكتب الحراسية النهائية على الشيخ مولانا جمال الدين الدهروي و أخذ الإجازة عن الشيخ المحدث الشاه عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم الشاه ولي الله الدهلوي و أخذ الطريقة عن والده و لازمه مدة من الزمان ثم انتقل من الفلوارى إلى عظيم آباد مع والده فسكن بها و اشتغل بالتدريس و التنكير و التأليف و كانت له عناية خاصة بالحديث فحفظ الصحيحين و الحصن الحصين كما ذكر الشيخ مناظر أحسن الكيلاني أنه كان من حفاظ الصحيحين و الحصن الحصين. له مصنفات في الفلسفة و المنطق منها توهمات الفلاسفة و الأعيان في المنطق. مات في ذي القعدة سنة أربع و ثلاثين و مئتين و ألف ببلدة عظيم آباد ثم نقل جثمانه إلى فلوارى فدفن بها (٨).

الشيخ المحدث نخير حسين البيهاري ثم الدهلوي:

ولد الشيخ الفاضل المحدث الكبير السيد نخير حسين بن جواد علي بن عظمة الله بن الله بخش البيهاري ثم الدهلوي سنة عشرين و مائتين و ألف بقرية سورج كرها من أعمال مونكير و نشأ بها و قرأ الكتب الابتدائية على أساتذتها ثم ارتحل إلى عظيم آباد و لقي بها الشيخ الإمام الشهيد أحمد بن عرفان الحسنى الراي بريلوي و صاحبيه الشيخ اسماعيل بن عبد الغنى الدهلوي و الشيخ عبد الحى بن هبة الله البرهانوي سنة سبع و ثلاثين و مائتين و ألف فملا قلبه من الإيمان و ازداد شوقه لتحصيل العلم فسافر إلى إله آباد و أقام بها مدة قليلة و قرأ المختصرات على أساتذتها ثم سافر إلى دهلي سنة ثلاث و أربعين و مائتين و ألف و قرأ الكتب الدراسية على الشيخ السيد عبد الخالق الدهلوي و الشيخ شبير محمد القندهاري و العلامة جلال الدين الهروي و لازم دروس الشيخ الشاه اسحاق بن محمد أفضل العمري الدهلوي فأجازه الشيخ سنة ثمان و خمسين و مائتين و ألف حين هجرته إلى مكة المكرمة فاشتغل

بالتدريس و التذكير و الإفتاء و درس الكتب الدراسية من كل علم و فن لاسيما الفقه و الأصول إلى سنة سبعين و مائتين و ألف ثم غلب عليه حب القرآن و الحديث فاعتنى بهما عناية خاصة تدريسا و تأليفا إلى أن صار وحيد عصره و فاق أقرانه فيهما و اتفق الناس على علو مرتبته في القرآن و الحديث و انتفع به خلق كثير من بلاد العرب و العجم و لم يعتن بالتصنيف و التأليف و انتفع به خلق كثير من بلاد العرب و العجم و لم يعتن إلى التصنيف و التأليف و لو قام به لآتى بمؤلفات كبيرة و كثيرة و مع ذلك له رسائل قيمة في الحديث فمنها "حديث شرط أبي داؤد" حديث إعلان نكاح من وجه ضعيف" و له مصنفات في الفنون الأخرى فمنها "معيان الحق" و "واقعة الفتوى" و "دافعة البلوى" و "ثبوت الحق الحقيقي" و "رسالة في تحلي النساء بالذهب" كلها باللغة الأربية و "فلاح الولي باتباع النبي" و "مجموعة الفتاوى" بالفارسية.

أما تلامذته فعلى طبقات فمنهم العلماء الناقدون و منهم المحدثون و المفسرون و منهم الفقهاء و منهم أهل السياسية قد يبلغ عددهم إلى الآف و أما أشهرهم في الهند في القرآن و الحديث فمنهم الشيخ المحدث شمس الحق بن أمير علي الديانوي و الشيخ المحدث عبد المنان الوزير آبادي و الشيخ المحدث عبد الرحمن المباركبوري و الشيخ عبد الله الغزنوي و الشيخ محمد بشير العمري السهسواني و الشيخ عبد الله بن ادريس الحسني السنوسي المغربي و الشيخ المحدث ابراهيم الأروي وغيرهم من العلماء الكبار توفي رحمه الله في رجب المرجب سنة عشرين و ثلاث مائة و ألف ببلدة دهلي(٩).

الشيخ المحدث محمد نور السهسرامي:

كان الشيخ الفاضل المحدث محمد نور السهسراني من كبار المحدثين في ولاية بيهار. ولد سنة خمس عشرة و مائتين و ألف ببلدة سهسرام و قرأ الكتب

الدراسية البدائية على والده و لما دخل في الخامس عشر من عمره ارتحل إلى البلاد الأخرى وقرأ على أساتذتها من كتب الفقه و الأصول و الحديث و التفسير ثم سافر إلى دهلي و هو ابن عشرين سنة فقرأ الصحاح الستة على الشيخ الفاضل الكبير المحدث الشاه محمد اسحاق الدهلوي و أخذ الطريقة عنه و كان من عاقبته أن يكتب أماليه كل يوم أثناء تدريسه و أقام بصحبته إلى أربعة عشر سنة و بعد الفراغ من تحصيل العلوم الدينية و الرياضة الروحانية رجع إلى وطنه سنة خمس و مائتين و ألف و صار مدرسا بمدرسة خانقاه كبيريه بسهرام و اشتغل في تدريس الفقه و الحديث و التفسير و بقى في هذه الخدمة الجليلة إلى آخر حياته إلى أن ذاعت شهرته العلمية في بيهار و بنغال و بنارس فجاء الطلبة من هذه البلاد كلها و قرأوا عليه من الكتب الدينية المختلفة و لم يكن أحد من علماء بلدة سهرام و ضواحيها إلا أنه تلقى العلوم الدينية منه و صار من تلاميذه فمنهم ابنه الشيخ يار محمد و الشيخ الشاه محي الدين و الشيخ مولانا الحكيم ابراهيم علي خان السهرامي و الشيخ محب حسين البليايوي و الشيخ مرزا بيغ فإن جميع هؤلاء العلماء كانوا من أهم تلاميذه و اجتهدوا اجتهاداً كثيراً في نشر العلوم الدينية و النهي عن المنكر و البدعة و الضلالة. أما مؤلفاته فهي عبارة عن تعليقات على كتب الحديث و الفقه و شروحها منها تعليقاته على شرح الوقاية للمجلدين الأولين و منها تعليقاته على الهداية الآخرين و منها تعليقاته على تفسير الجلالين و منها تعليقاته على المشكوة و منها تعليقاته على مؤطا للإمام مالك و على الصحاح الستة و هذه التعليقات مفيدة جداً تظهر تعمقه في الحديث و الفقه بأحسن وجه - مات سنة اثنتين و ثلاث مائة و ألف. و نقرأ في التاريخ أن مدرسة فرنكي محل تحت رئاسة الشيخ عبد الحي الفرنكي محلي و دار العلوم بديوبند تحت رئاسة الشيخ

محمود الحسن الديوبندي و مدرسة بريلي تحت رئاسة الشيخ أحمد رضاخان صارت من المراكز الهامة لتدريس الحديث النبوي الشريف في الهند بعد الشاه محمد اسحاق الدهلوي تلميذ الشاه عبد العزيز الدهلوي لأن الشيخ المحدث عبد الحي الفرنكي محلي و الشيخ نذير حسين الدهلوي أخذوا الحديث عن الشيخ الشاه محمد اسحاق الدهلوي و الشيخ الفاضل محمود الحسن الديوبندي أخذوا الحديث عن الشيخ محمد قاسم النانوتوي الذي أخذ الحديث عن الشاه محمد اسحاق الدهلوي فهؤلاء الثلاثة صاروا أئمة الحديث في الهند في ذلك العهد فاجتمع حولهم عدد كبير من ولاية بيهار و الولايات الأخرى من طلبية الحديث الذين أخذوا أسناد الحديث عنهم و اشتغلوا في نشر علوم الدين و تدريس الحديث الشريف.

الشيخ المحدث شمس الحق الديانوي:

كان الشيخ العالم الكبير المحدث شمس الحق بن أمير علي الديانوي من كبار المحدثين في الهند - ولد سنة ثلاث و سبعين و مائتين و ألف ببلدة عظيم آباد و قرأ المختصرات على أساتذة البلدة ثم سافر إلى لكنؤ و قرأ الكتب الدراسية على الشيخ فضل الله بن نعمة الله اللكنوي ثم سافر إلى دهلي و قرأ الحديث على الشيخ المحدث الكبير نذير حسين البيهاري الدهلوي و رجع إلى بلحته و عكف على التدريس و التأليف و التذكير إلى آخر حياته و عد من أهم تلامذة الشيخ نذير حسين البيهاري (١٠).

الشيخ لطف علي الراجكيري:

كان الشيخ المحدث لطف علي بن رجب علي الراجكيري يعد من العلماء الصالحين و المحدثين في ولاية بيهار. ولد سنة خمس أو سبع و أربعين و مائتين

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

و ألف بقريّة راجكبير و سافر للحصول على العلم إلى البلاد المختلفة فقرأ الكتب الدراسية المتداولة على الشيخ المفتي نعمة الله اللكنوي و المفتي واجد علي البنارسى و الشيخ نور الحسن الكاندهلوي و العلامة فضل حق الخير آبادي ثم رحل إلى دهلي فقرأ بها بعض الكتب الدراسية على الشيخ المفتي صدر الدين الدهلوي و أسند الحديث و رجع إلى بلنته فاشتغل بالتدريس و الإفادة مدة من الزمان و حفظ القرآن الكريم في تلك المدة ثم سافر إلى سهارنبور و أخذ الحديث عن الشيخ أحمد علي بن لطف الله السهارنبوري و صحبه زماناً ثم رحل إلى مراد آباد و أخذ عن عالم علي الحسيني اللكنوي ثم رجع إلى عظيم آباد و درس بها مدة و سافر إلى الحجاز فحج و زار و أخذ الحديث عن الشيخ عبد الغني بن أبي سعيد الدهلوي المهاجر ثم عاد إلى الهند و تولى مهمة التدريس بمدينة طونك فاقام بها سنة و بضعة أشهر ثم خرج منها و لما وصل إلى بنارس ابتلي بمرض شديد و مات بها في شهر شوال سنة سنة و تسعين و مائتين و ألف. و كان الشيخ كثير الدرس و الإفادة. اشتغل في أوائل عمره بالعلوم الحكمية و درس و أفاد مدة من الزمان ثم اشتغل بالفقه و الحديث و بقي على هذه الخدمة طول حياته. و لم يكن له نظير في العلم و الصق و صلاح الظاهر و الباطن. أخذ عنه خلق كثير من العلماء و الفضلاء (١١).

الشيخ يحيى علي الصادق بوري:

كان الشيخ العالم المحدث يحيى بن الهي بخش بن هداية علي الجعفري الصادق بوري من العلماء الربانيين المجاهدين في سبيل الله و الدعاة إلى الحق و الصابرين على قضاء الله و قدره في الهند. ولد سنة سبع و ثلاثين و مائتين و ألف و قرأ العلم على صنوه الشيخ أحمد الله و علي الشيخ ولاية علي و أخذ الطريقة و الحديث عن الشيخ ولاية علي خاصة و بعد الفراغ من التحصيل

اشتغل بالتدريس و التنكير إلى أن صار بعد مدة يسيرة عالماً كبيراً متبحراً في العلوم الإسلامية ولياً كاملاً في الطريقة و السلوك و كانت له يد طولى في الفقه و الحديث و مهارة تامة في استخراج المواريث و الحساب سافر إلى الحدود مع شيخه ولاية علي و أعانه في الغزو و الجهاد ثم عاد معه إلى الهند و اشتغل بالتدريس و التنكير مدة ثم سافر مع شيخه مرة أخرى و لما توفي شيخه عاد إلى الهند و عكف على التدريس و التنكير إلى مدة طويلة إلى أن قبض عليه الإنكليز بسبب الإعانة لمن كانوا من غزاة الهند من أصحاب الشيخ سيد أحمد سنة ثمانين و مائتين و ألف و عذبوه تعذيباً شديداً ثم أصدرت الحكومة الإنكليزية أمرها بالشنق فأبدى سروره بذلك و حكم عليه بالنفي إلى جزيرة "اندمان. حيث توفي سنة أربع و ثمانين و مائتين و ألف (١٢).

الشيخ رفيع الدين البيهاري:

كان الشيخ المحدث رفيع الدين بهادر علي بن نعمة علي الصديقي الشكرانوي البيهاري من العلماء المشهورين في ولاية بيهار - ولد في سنة احدى و ستين و مائتين و ألف بقرية شكراوان و نشأ بها و قرأ الكتب الدراسية المتداولة على الشيخ محمد أحسن الكيلاني ثم سافر إلى دهلي و قرأ الصحاح الستة و موطا للإمام مالك و تفسير الجلالين على الشيخ المحدث نذيرحسين البيهاري ثم الدهلوي مشاركا للسيد شريف حسين بن نذير حسين ثم سافر إلى امرت سر و صحب الشيخ الأجل عبد الله بن محمد أعظم الغزنوي و مكث عنده ثمانية أشهر و استفاد منه استفادة موفورة ثم سافر إلى مكة المكرمة فحجّ و أدى مناسك العمرة و الزيارة.

و كان له اشتغال خاص بجمع الكتب النفيسة النادرة و استنسخها و جلبها من الاقطار العربية و لا يقلد أحدا من الأئمة و يفتي بما يقوم عنده طيله و له

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

مهارة تامة في التفسير و تفسير القرآن بالقرآن و الحديث و أصوله و نقده -
توفي رحمة الله سنة ثمان و ثلاثين و ثلاث مائة و ألف (١٣).

الشيخ عليم الدين النكرنيسوي:

ولد الشيخ العالم المحدث عليم الدين حسين بن تصدق حسين بن
عبيد الله بن غلام بدر بن سليم الله النكرنيسوي في سنة ستين و مائتين و ألف
و اشتغل بتحصيل العلوم الدينية البدائية على أساتذة قرية نكرنيسه
و عظيم آباد ثم سافر إلى لكنؤ و أخذ العلوم الحكمية عن المفتي نعمة الله بن
نور اللكنوي ثم سافر إلى دهلي و أخذ الفقه و الأصول عن المفتي صدر الدين
و الحديث عن الشيخ المحدث نذير حسين البيهاري الدهلوي و بعد الفراغ من
تحصيل العلوم الدينية و الطبية أقام بها عشرة سنين و درس و أفاد الناس
بعلومه و فنونه ثم رجع إلى قريته و اشتغل بها بتدريس العلوم الدينية عامة
و الحديث الشريف خاصة و قضى حياته و اجتهد اجتهاداً كثيراً في نشر العلوم
الدينية و المعارف اليقينية و سافر إلى الحجاز سنة ثلاث و ثلاث مائة و ألف
فحجّ و زار. و كان قوياً في عقائده و جيد التفقه و كثير المطالعة لفنون العلم،
حلّو المذاكرة مع الدين و التقوى و إيثار الانقطاع و ترك التكلف، لم يزل يدرس
و ينفع الناس بمواعظه و تنكيهه و علومه و فنونه و يجتهد في محق الرسوم
و الأهواء و البدع و الضلالة و قرأ عليه عدد كبير من العلماء و الفضلاء و له
مؤلفات عديدة نافعة في العلوم الدينية و العقلية منها سلم الافلاك في الهيئة
و له اجزاء في التفسير و رسائل في الخلافات (١٤).

الشيخ علي نعمة الفلواروي:

كان الشيخ الفاضل المحدث علي نعمة بن عناية رسول الجعفري
الفلواروي من تلامذة الشيخ المحدث نذير حسين الدهلوي. ولد سنة اثنتين

وسبعين و مائتين و ألف و نشأ بفلواري و سافر لتحصيل العلم فقرأ الكتب الدراسية على الشيخ عبد الله الغازي بوري و لازمه مدة من الزمان ثم قرأ الحديث الشريف على الشيخ نذير حسين و أخذ الإجازة عنه و بعد الفراغ من التحصيل اشتغل بتدريس العلوم الدينية فدرس و أفاد و أخذ عنه خلق كثير من العلماء و كان يعمل و يعتقد بالحديث الشريف و لا يقلد أحدا من الأئمة. قال الشيخ الحكيم عبد الحي اللكنوي فيه "كان الشيخ العالم المحدث علي نعمة بن عناية رسول الجعفري الفلواروي من بيت أهل العلم و المشيخة لقيته بفلواري فوجدته رجلا بشوشاً طيب النفس، كريم الأخلاق".

توفي تسع بقين من شوال المكرم سنة احدى و ثلاثين و ثلاث مائة و ألف (١٥).

الشيخ سليمان بن داؤد الفلواروي:

كان الشيخ العالم الكبير سليمان بن داؤد بن وعظ الله بن محبوب بن بير نذر بن فتح محمد من كبار المشايخ و العلماء المشهورين في الهند. ولد في شهر محرم الحرام سنة ستة و سبعين و مائتين و ألف بفلواري في بيت جده لأمه الشيخ اصطفى بن وعد الله بن سعد الله العمري و نشأ في خؤولته و اشتغل بتحصيل العلم على أساتذة وطنه ثم سافر إلى للكنؤو و قرأ بعض الكتب الدراسية الدينية على العلامة عبد الحي بن عبد الحلیم اللكنوي ثم سافر إلى دهلي و قرأ الحديث على الشيخ المحدث نذير حسين البيهاري الدهلوي و أخذ إجازة الحديث عن الشيخ أحمد علي السهارنبوري و أخذ الطريقة عن صهره الشيخ علي حبيب الجعفري الفلواروي و سافر إلى كنج مراد آباد فاستفاد من بركة الشيخ الصالح فضل الرحمن بن أهل الله البكري المرادآبادي و صحبه إلى مدة يسيرة و أخذ إجازة الحديث عنه و سافر إلى الحجاز فحجّ و زار و أدرك

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

مشائخ عصره في الحرمين الشريفين منهم الشيخ الكبير الحاج إمداد الله المهاجر المكي وبايعه وقرأ عليه الحديث و أخذ الإجازة منه. وكان في بداية حاله يعمل ويعتقد في الحديث ولا يقلد أحدا ثم رغب إلى المتصوفين و يقتدى برسوم المشائخ و يشترك في الأعراس و الغناء و الرقص و التواجد و كان مفرط الذكاء، لطيف النكتة، كثير الفكاهة، شديد الإنكار على الاعتزال و المعتزلة و مغالياً في حب أهل البيت أثنى عليه السير سيد أحمد خان و خلفاءه كمحسن الملك و وقار الملك و اعترفوا بفضله و كان عالماً متبحراً في العلوم الدينية و الفنون الإسلامية و طبع القريحة في النظم العربي و النثر الأدبي و له اشتغال خاص بالحديث الشريف و أصوله و نقده و قد طارت صيته في الهند بمهارته في العلوم الدينية و تعمقه في المسائل الشرعية و بخطباته الجيدة و أولع الناس بخطبه و مواعظه و تنافست فيه الجمعيات و المؤتمرات التعليمية و الدينية تتسابق في دعوته و تستعين بخطبه و كان من كبار المؤيدين لنبوة العلماء في أغراضها و أهدافها فيخاطب في حفلاتها و ينتصر لأغراضها و من مؤلفاته شرح الحديث المسلسل بالأولية باللغة العربية و شجرة السعادة و سلسلة الكرامة بالفارسية في أنساب السادة الصوفية و له رسالة في الصلاة و السلام و له آداب الناصحين و ذكر الحبيب و شرح القصيدة الغوثية و صلاح الدارين في بركات الحرمين و صيانة الأحباب عن إهانة الأصحاب و عين التوحيد بالعربية و له مجموع رسائل في التصوف و الحقائق في ثلاثة أجزاء و غير ذلك و له أبيات بالعربية و الفارسية (١٦).

الشيخ المحدث إبراهيم بن عبد العلي الأروي:

كان الشيخ المحدث إبراهيم بن عبد العلي بن رحيم بخش الأروي من كبار العلماء المخلصين و الحاملين لدين الله و شريعته. ولد في سنة أربع و ستين و مائتين و ألف و اشتغل بتحصيل العلوم الدينية من صباه و حفظ القرآن و قرأ

المختصرات على أساتذة بلحته ثم سافر إلى ديوبند و علي كره و قرأ بعض الكتب الدراسية على الشيخ يعقوب بن معلوك علي النانوتوي و المفتي لطف الله وغيرهما من الأساتذة الكبار ثم عاد إلى وطنه و قرأ بعض الكتب الدراسية على الشيخ سعادت حسين البيهاري و اشتغل بخدمة التدريس في المدرسة العربية بآره ثم سافر إلى سهارنبور و قرأ الصحاح و السنن على الشيخ المحدث أحمد علي بن لطف الله الحنفي السهارنبوري ثم سافر إلى مكة المكرمة فحج وزار و أخذ إجازة الحديث عن الشيخ أحمد بن زين حلال الشافعي المدرس في الحرم الشريف و الشيخ أحمد بن أسعد الدهان المكي و المفتي محمد بن عبد الله بن حميد مفتي الحنابلة بمكة و الشيخ الفاضل عبد الغني بن أبي سعيد الحنفي الدهلوي و الشيخ محمد بن عبد الرحمن الأنصاري السهارنبوري و الشيخ عبد الجبار بن الفيض الأنصاري الناكبوري و رجع إلى الهند و حصل على إجازة الحديث عن الشيخ المحدث نذير حسين البيهاري الدهلوي و الشيخ العلامة حسين بن المحسن الأنصاري اليماني ثم سافر إلى امرت سر و لازم الشيخ الفاضل عبد الله بن محمد أعظم الغزنوي و استفاد فيوضاً كثيرة منه و في آخر عمره سافر إلى بلدة راي بريلي و أخذ الطريقة عن الشيخ ضياء النبي بن سعيد الدين الرائي بريلوي و لازمه مدة من الزمان ثم رجع إلى وطنه و أسس في بلحته أره مدرسة دينية سنة ثمان و تسعين و مائتين و ألف و سماءها المدرسة الأحمدية و درس فيها طول حياته و قال الشيخ أبو يحيى إمام النوشهري إنه أول من قتم فكرة جديدة لإصلاح المنهج التعليمي في المدارس الإسلامية في الهند.

و كان الشيخ ابراهيم عابدا قائم الليل يعمل بالنصوص الظاهرة و لا يقلد أحدا من الأئمة في الفقه و يدرس و ينكر و كانت مواعظه مقصورة على الحديث و القرآن و يتحرز عن إيراد الروايات الضعيفة و ربما كانت تأخذه الرقة أثناء الوعظ و يبكي الناس كلهن فيصير مجلس موعظته مجلس العزاء.

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

وقد جرت بينه وبين الشيخ أمانة الله بن محمد فصيح الغازيبيوري في التقليد ورفضه عدد كبير من المنازعات يطول ذكره ثم اجتمعا في مجلس ندوة العلماء بلكنؤ سنة ثلاث عشر و ثلاث مائة و ألف فأصلح أعضاء الندوة بينهما فبادر الشيخ إبراهيم المصافحة فتصافحا في ذلك المجلس ولم يخالفا قط.

وله مصنفات عديدة نافعة أحسنها طريقة النجاة في ترجمة الصحاح من المشكوة و منها ترجمة الأدب المفرد للإمام البخاري و منها تفسير الجزء الآخر من القرآن الحكيم و منها فقه محمدي شرح الدرر البهية للإمام الشوكاني في الفقه و منها أركان الإسلام في الفقه و القول المريد في أحكام التقليد و منها تلخيص الصرف و تلخيص النحو و كلها باللغة الأربية.

و في آخر عمره هاجر إلى الحجاز و توفي بمكة المكرمة في اليوم السادس من ذي الحجة سنة تسع عشرة و ثلاث مائة و ألف و دُفن في المعلاة (١٧).

الشيخ المحدث محمد سعيد حسرت العظيم آبادي:

كان الشيخ العالم الكبير المحدث محمد سعيد بن واعظ علي بن عمر دراز الجعفري العظيم آبادي من المحدثين المشهورين في ولاية بيهار. وُلد في شهر ذي القعدة سنة احدى و ثلاثين و مائتين و ألف بعظيم آباد و نشأ بها و قرأ بعض الكتب الدراسية البدائية على والده و على الشيخ مظهر علي و الشيخ أبي الحسن المنطقي ثم سافر إلى كانبور و قرأ الكتب الدراسية النهائية على الشيخ سلامة الله البدايوني و تخرج عليه و أخذ الطريقة عن الشيخ نذر محمد البهلواري ثم رجع إلى وطنه سنة خمس و خمسين و مائتين و ألف و اشتغل بها

بتدريس الكتب الدينية و الحكمية و المنطقية ثم سافر إلى مكة المباركة سنة اثنتين و ستين و مائتين و ألف فحجّ و زار و أخذ سند الحديث عن الشيخ السيد محمد بن علي الحسيني السنوسي الخطابي و الشيخ عبد الغني الحمياطي و الشيخ محمد العطوشي المدني و الشيخ يعقوب بن محمد أفضل العمري الدهلوي ثم رجع إلى بلده عظيم آباد و أسس مدرسة عظيمة بها و سماها المدرسة السعيدية و كان يدرس بها العلوم الأدبية و العقلية من الصباح إلى الظهر و العلوم النقلية من بعد الظهر إلى المساء. و كانت له مكانة خاصة في العلوم الأدبية و النقلية معاً فكان معدوداً من الشعراء الذين أجادوا الشعر في اللغة العربية و الفارسية و الأرية على حد تعبير الدكتور حامد علي خان في رسالته المقدمة إلى جامعة علي كره الإسلامية لنيل درجة الدكتوراة عن الشعر العربي في الهند. و يبلغ عدد أبياته العربية إلى اثنتين و سبعين بيتاً، و ذلك ما يدل على ذوقه الشعري العربي و استعداده الكامل في الأدب العربي. أما بالنسبة إلى الحديث النبوي الشريف فكان معدوداً من المحققين الكبار في بيهار لأنه عنى به عناية خاصة و بذل عمره في تدريسه و نشره و ترويجه و قال الشيخ المحدث الكبير مولانا أحمد علي السهارةوري مرة حينما قدم إلى عظيم آباد "إن الشيخ محمد سعيد العظيم آبادي كان من كبار المحققين في ولاية بيهار. و قال الشيخ عبد الحي الحسني "الشيخ العالم المحدث محمد سعيد بن واعظ علي بن عمر دراز الجعفري الزينبي العظيم آباد" له مؤلفات عديدة منها قسطاس البلاغة و مقصد البلاغة و شرح الكافية في النحو و البلاغة و اشمام العطر في أحكام عيد الفطر و زاد الفقير في الحج متوكلاً على اللطيف الخبير في الفقه و شرح ميزان المنطق في المنطق. توفي رحمه الله في شهر شعبان المعظم سنة أربع و ثلاث مائة و ألف (١٨).

الشيخ قادر بخش السهسرامي:

كان الشيخ الفقيه المحدث قادر بخش بن حسن علي الحنفي السهسرامي من العلماء المشهورين في ولاية بيهار. ولد سنة ثلاث و سبعين و مائتين و ألف ببلدة سهسرام و قرأ بعض الكتب الدراسية البدائية على والده و على الشيخ أحمد حسين السهسرامي ثم رحل إلى مرزا فور و قرأ عليه بعض الكتب الدراسية ثم سافر إلى لکننو و لازم الشيخ العلامة عبد الحي بن عبد الحلیم الأنصاري اللکنوي و قرأ عليه أكثر المطولات من الكتب الدراسية و بعضها على الشيخ الفاضل محمد نعيم بن عبد الحكيم اللکنوي ثم سافر إلى باني بت و مراد آباد و أخذ سند الإجازة عن الشيخ القاري عبد الرحمن الباني بتي و الشيخ الصالح الإمام فضل رحمن بن أهل الله البكري المراد آبادي ثم سافر إلى الحجاز فحج و زار و أخذ إجازة الحديث عن الشيخ أحمد بن زينبي حلال الشافعي ثم عاد إلى الهند. و اشتغل بتدريس المناهج الدراسية و التذكير و البحث و التأليف. و عني بكتب الحديث عناية خاصة فحفظ الصحاح الستة و كان يقرأها مرتجلاً مع أسناده و قد ذكر الشيخ العلامة مناظر أحسن الكيلاني فقال "كان من مزايا الشيخ المحدث قادر بخش السهسرامي انه كان يقرأ الصحاح الستة قراءة غير منظورة و يقرأ عبارات فتح الباري و العيني قراءة مرتجلة عن ظهر قلب".

وله مصنفات عديدة منها "التقرير المعقول في فضل الصحابة و أهل بيت الرسول" و "الأربعين في مراسم الدين" و "ضرب القادر على رقبة الواعظ الفاجر" و "رفع الارتياح عن المفسرين بشرف الأنساب" و "غاية المقال في رؤية الهلال" و "تحفة الاتقياء في فضائل آل العباء" و "جور الأشقياء على ربحانة سيد الأنبياء".

توفي في شهر رجب المرجب سنة سبع و ثلاثين و ثلاث مائة و ألف (١٩).

الشيخ المحدث مولانا ظفر الدين البيهاري:

كان الشيخ المحدث الفاضل مولانا ظفر الدين بن عبد الرزاق من العلماء الكبار في ولاية بيهار. ولد في شهر محرم الحرام سنة ثلاث و ثلاث مائة و ألف و قرأ الكتب الدراسية البدائية على والده و لما دخل العاشر من عمره قرأ المتوسطات على الشيخ معين الدين أشرف و الشيخ بدر الدين بالمدرسة الغوثية بقريية "بين" ثم سافر إلى عظيم آباد و قرأ بعض الكتب الدراسية على الشيخ المحدث الشاه وصي أحمد السورتي بالمدرسة الحنفية بها. ثم سافر إلى كانبور و قرأ بعض الكتب من المنطق على الشيخ الشاه أحمد الكانبوري و الهداية على الشيخ الشاه عبد الله بدار العلوم بها و قرأ كتب الحديث على الشيخ الفاضل المحدث الشاه وصي أحمد السورتي في بيلي بهيت ثم سافر إلى بريلي و قرأ بها البقية من الكتب الدراسية على الشيخ حامد حسن الرامبوري و الشيخ شبير أحمد العلي كرهى بمدرسة منظر الإسلام و قرأ المقالات الستة من الاقليدس و تشريح الأفلاك و شرح التشغمني و عوارف العوارف و الجامع الصحيح للبخاري على الشيخ العلامة الفاضل أحمد رضا خان البريلوي و فرغ من تحصيل العلوم الدينية و الحكمية و الفلسفية سنة خمس و عشرين و ثلاث مائة و ألف و اشتغل بتدريس الكتب الدينية بها لمدة أربع سنوات ثم تولى رئاسة التدريس بالمدرسة الحنفية بآره ثم عُيِّن مدرسا للحديث في مدرسة شمس الهدى عام ١٩١٣م و بعد ثماني سنوات عُيِّن مديرا بها. و بايع الشيخ الفاضل أحمد رضا خان و صار من أهم خلفاءه.

له مؤلفات عديدة نافعة أحسنها و أهمها مجموعته في الحديث المعروفة بصحيح البهاري في ستة مجلدات فالمجلد الأول منها في الطهارة و الثالث منها في الزكاة و الصوم و الحج و الرابع منها في النكاح و الرضاع و الطلاق

نشأة علم الحديث في ولاية بيهار الهندية

و الخامس منها في البيوع و القضاء و الشهادة و السادس منها في المزارعة و الجناية و الرهن.

و لاشك في أن هذه الكتب تدل على تعمقه في الحديث و تبحره في نقده و رجاله و بصيرته في العلوم الدينية الإسلامية و لذلك يعتبر ملك العلماء على لسان الشيخ أحمد رضاخان، توفي في التاسع عشر من جمادى الأولى سنة اثنتين و ثمانين و ثلاث مائة و ألف و دُفن بشاه غنج في يتنه (٢٠).

الشيخ عبد الرشيد بن النيموي:

الشيخ الفاضل محمد عبد الرشيد بن الشيخ العلامة محمد ظهير أحسن النيموي من العلماء الكبار في ولاية بيهار الذين اختارهم الله تعالى لخدمة العلوم الدينية و نشر العلوم الإسلامية وُلد في الثالث و العشرين من شهر صفر المظفر عام ١٢١٢هـ بقرية تيمى و نشأ بها و قرأ بعض الكتب الدراسية على أساتذتها ثم سافر إلى غازيپور فقرأ بها بعض الكتب الدراسية على الشيخ الفاضل شمشاد اللكنوي و الشيخ لعل محمد بمدرسة جشمهء رحمت و لكنه استفاد فيوضاً كثيرة من أبيه فقرأ عليه الكتب الدراسية المتداولة من التفسير و الحديث و الفقه و الفلسفة و المنطق و الحكمة و أخذ إجازة التدريس و الرواية عنه. و بعد الفراغ من التحصيل اشتغل بالتدريس فقرأ عليه بعض العلماء و الفضلاء و أخذوا إجازة الحديث عنه منهم الشيخ الفاضل حبيب الحق الندوي و الشيخ عميم الإحسان و الشيخ الفاضل الطبيب محمد أحسن النيموي.

أما البحث العلمي و التأليف فعنى بذلك عناية خاصة و قضى حياته و بذل جهده فيه و ألف كتباً قيمة في المجالات الدينية و الأدبية و التاريخية يبلغ

عندها ١٢ كتاباً منها البلاغ المعلى في عدم ثبوت الجلوس للإمام بعد الخطبة في المصلى و آداب الجماع و وسيلة الحقبي (الجزء الثاني) في الفقه و تذكر الشوق و نسب نامة نبوي صلى الله عليه وسلم و وفات نامة في التاريخ و ناله فوقاني و رباعى نامة في الأدب والشعر و احسنها القول الحسن في الحديث و نقده أجاب فيه عن ابكار المنن للشيخ الفاضل عبد الرحمن المباركفوري فقال في مقدمته "قال ابن النيموي محمد عبد الرشيد إني رأيت كتاباً مترحبا بابكار المنن في جواب اثار السنن من تاليفات من (هو الفاضل محمد عبد الرحمن المباركفوري صاحب تحفة الأحوذى شرح الترمذي و تحقيق الكلام في قراءة خلف الإمام) كان على عهد النيموي لكن النيموي رحمه الله تعالى لم ير ابكار المنن فإنه طبع بعد موت النيموي بستة عشر عاماً فاستحسن أن يجاب عما أورده عليه في الجواب فوضعت هذا الكتاب في جواب الجواب و سميت هذا مستخيراً بالله سبحانه و تعالى بالقول الحسن في الرد على ابكار المنن" (٢١).

إن الشيخ محمد عبد الرشيد اختار طريقاً علمياً في جوابه فإنه قدم أحاديث الشيخ العلامة النيموي و دلالته أولاً ثم اعتراضات ناقدته الشيخ عبد الرحمن المباركفوري ثم أجاب عنها في ضوء القرآن و الحديث و اللغة و التاريخ و طريق جوابه يدل على تبحره في العلوم الدينية و تعمقه في الحديث و نقده و رجاله فقال في النجاسة مثلاً ذكر فيه النيموي أحاديث منها حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا شرب الكلب في إناء أحكم فليغسله سبعة ثم قال رواه الشيخان ثم قال في التعليق الحديث حجة على مالك و من تبعه لأنه يدل على أن الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه و إن لم يتغير لأن ولوغ الكلب لا يغير الماء الذي في الإناء غالباً فاعترض صاحب الابكار بقوله قلت و كذلك حجة على الإمام أبي حنيفة و من تبعه لأنه يدل على وجوب غسل الإناء الذي شرب الكلب فيه سبعة.

قال ابن النيموي الحديث ليس بحجة على الإمام أبي حنيفة ولا على من قلده لأن غسل الإناء الذي شرب الكلب فيه سبعا محمول على الاستحباب يؤيده ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن عطاء قال يغسل الإناء الذي ولغ الكلب فيه كل ذلك سبعا و خمسا و ثلاث مرات أو منسوخ على ما قال الزيلعي في نصب الراية نقلا عن الطحاوي ثبت بذلك إي بالرواية الموقوفة التي أخرجها الدارقطني بإسناد صحيح عن أبي هريرة أنه قال إذا ولغ الكلب في الإناء فاهرقه ثم اغسله ثلاث مرات نسخ السبع لأننا نحسن الظن بأبي هريرة ولا يجوز عليه أنه يترك ما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم. وإلا سقطت عدالته ولم يقبل روايته بل كان يجب على الخصم المخالف أن يعمل بحديث عبد الله بن المغفل عن النبي صلى الله عليه وسلم رواه مسلم أنه يغسل سبعا و يعفر الثامنة بالتراب لأنه قد زاد و الأخذ بالزائد أوجب عملا بالحديث من وهم و لا يقولون به فثبت أنه منسوخ (انتهى ما قاله الزيلعي) (٢٢).

الهوامش:

- ١ - راجع: مکتوبات مظفر شمس البلخي ١١٥ و فتح المعاني ص ٥٦
- ٢ - خوان بر نعمت مجلس سي و یکم ص ٧٩ و خوان بر نعمت مجلس ٢٤ ص ٦٣.
- ٣ - ایضاً ص ١٢٠
- ٤ - معارف ج ٢٢ عدد ٥
- ٥ - معارف ج ٢٢ العدد ٦، نزہة الخواطر ٢٣٠/٦
- ٦ - معارف ج ٢٢ العدد ٦ هندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیرین: ٢٣٠ نزہة الخواطر/٥٢٢ و مجلة المجيب الشهرية ج ١٧ العدد ٢.
- ٧ - تذکرہ علمائ اہل سنت: ٤٨، اعیان وطن ٢٨٥ - ٢٨٦، نزہة الخواطر ٢/٧، دار العلوم مجيبيہ خانقاہ فلواری شریف کی تعلیمی و تدریسی خدمات: ١٥
- ٨ - هندوستان مین مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت ١٦٩. نزہة الخواطر ٢٣٦/٧
- ٩ - الحیاة بعد الممات: ٦٥، ٧٢، ٩٦، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٨١، ٣٤٠، ٣٦٤ نزہة الخواطر ٨/٤٩٧

- ١٠ - نزهة الخواطر ٨ / ٨٠ - ١٢٩
- ١١ - نزهة الخواطر ٧ / ٤٠١
- ١٢ - نزهة الخواطر ٧ / ٥٣٣
- ١٣ - نزهة الخواطر ٨ / ١٥٣
- ١٤ - نزهة الخواطر ٨ / ٣٣٣
- ١٥ - نزهة الخواطر ٨ / ٣٣٢
- ١٦ - نزهة الخواطر ٨ / ١٦٩
- ١٧ - حيات بعد الممات: ٣٤٣، تراجم علمائ اهل حديث هند ١ / ٣٦، نزهة الخواطر ٨ / ٤
- ١٨ - مجلة معارف الاربية الشهرية أعظم كره ج ٣٣ ع ٥
- ١٩ - هندوستان مين مسلمانون كا نظام تعليم و تربيت: ١٦٩، نزهة الخواطر ٨ / ٣٧٠
- ٢٠ - تنكره علمائ اهل سنت : ١٢
- ٢١ - القول الحسن: ٢
- ٢٢ - القول الحسن: ٢٧



مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

بقلم: دكتور جلال السعيد الحفناوي*

المقدمة:

نال العرب - و بصفة خاصة مصر - مكانة بارزة في عقل مولانا أبي الكلام آزاد و فكره، فاهتم به و دافع عنهم و عن قضاياهم في مصر و ليبيا و فلسطين و المغرب و الحجاز، و كان على اتصال دائم بزعمائهم و قريبا من الحركات الإصلاحية و التحررية التي كانت تموج بها البلاد العربية في ذلك الوقت، و كانت البلاد العربية تحكمها تركيا دولة الخلافة ما عدا مصر التي كانت تحت سيطرة الاستعمار الإنجليزي مثلها مثل الهند.

و كان المسلمون بصفة عامة ينظرون إلى الخلافة كمركز ديني له قداسته في قلوبهم، و عاشوا على مرّ القرون، منذ كانت الخلافة الراشدة حتى الخلافة العثمانية في ظل خلافة آيا كانت هذه الخلافة بل كانوا يدينون لها الطاعة و الولاء، و قد تعلق المسلمون في الهند بالخليفة العثماني أثناء الحرب العالمية الأولى و دفاعهم عن هذه الخلافة و كانوا ينظرون إليها على أنها مركز لتجميع المسلمين و حامية لهم و كانوا أشد حماساً من المسلمين العرب، و عندما نشبت حرب طرابلس الغرب تطوع الكثيرون منهم للحرب مع تركيا.

* استاذ قسم اللغات الشرقية، جامعة القاهرة

و لقد كان مولانا آزاد في مقدمة الزعماء و القادة الذين ابلوا بلاء حسنا في خدمة الخلافة العثمانية و مسانحتها و دعوة المسلمين بقلمه و إعلان الثورة على الإنجليز المستعمرين مما حملهم على اضطهاده و إغلاق مجلته و مصادرة مطابعه و سجنه عدة مرات. فقد كتب في الهلال في ١٦ نوفمبر ١٩١٢م يقول: "إن كل مسلم أينما كان في رقعة من الأرض إذا كان من أهم واجباته أن يعمل على بقاء الإسلام فإن من فرائضه الدينية أيضا أن يحافظ على مكانة الخلافة العثمانية في قلبه و أن يعد الدولة التي تعتدى عليها من أعداء الإسلام.

و في رسالة له صادرة من كلكتا في الهند في ٢٨ مايو ١٩١٣م إلى محمد رشيد رضا المصري يقول عن مسألة الخلافة: "أنكم ترون اعتزاز العالم الإسلامي بالدولة العثمانية و قد أن أن يقوم العرب قوة واحدة لإحياء تاريخهم المجيد و رأيت اقتراحكم الجليل من تأليف مؤتمر إسلامي عام و الأجر به أن يعقد إما في الهند أو مصر. و كلتاها تحت نير الإنجليز".

و مع هذا الاهتمام الكبير من جانب أبي الكلام آزاد بالعالم العربي و شغفه به نجد أن ما كتب عنه العالم العربي قليل للغاية و لا يتناسب مع شخصية آزاد و فكره و دوره السياسي في تحرير الهند، فعلى مستوى المقالات التي عرفت بأزاد في اللغة العربية فإنه لم يكتب عنه إلا في موضعين باللغة العربية، أولهما ما كتبه أحد الكتاب الهنود و هو مولانا مسعود عالم الندوي في مجلة "الفتح" الدينية الأسبوعية التي كانت تصدر في مصر، و كانت هذه المقالة تعد الأولى في التعريف بشخصية مولانا آزاد العلمية و ذلك عام ١٩٣٧م، أما ثانيهما فهو ما كتبه أحد الكتاب العرب و هو المؤرخ السوري خير الدين الزريكلي في كتابه "الأعلام" و رغم ما بذله من جهد في الحصول على مواد هذا التعريف إلا أن ما ذكره عن آزاد كان مبنياً على روايات غير دقيقة. أما على مستوى الدراسات الأكاديمية، فقد قُمت بالعربية دراستان أيضاً عن أبي الكلام آزاد، أولهما رسالة

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

ماجستير كتبها أحد الطلاب الهنود و هو مقبول أحمد و حصل بها على درجة الماجستير من كلية أصول الدين في جامعة الأزهر بمصر بعنوان "أبو الكلام و آراؤه الدينية" ١٩٦٨م و لم تطبع، و الثانية رسالة دكتوراه نال بها الدكتور عبد المنعم النمر درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر بعنوان "مولانا أبو الكلام آزاد: المصلح الديني و الزعيم السياسي في الهند" و طبعتها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية في مصر عام ١٩٧٢م، ثم أعادت الهيئة المصرية العامة للكتاب طباعتها مرة ثانية في عام ١٩٩٣م.

و في بحثي هذا سوف أركز على نشأة أبو الكلام آزاد في مكة و أسلوبه العربي و علاقته بالعالم العربي و اهتمامه بقضاياها و زيارته له و تبادله للأفكار مع زعمائه و تأثره بمنهجهم الإصلاحى و السير على هديه في جهاده ضد الإنجليز و تحرير الهند في ضوء مسألة الخلافة و علاقة الهند بتركيا. و أتمنى أن أكون قد وفقت في عرض أفكارى و أوصى في بحثي المفكرين العرب بالاهتمام بالجوانب الفكرية الثرية لأبي الكلام آزاد و محاولة إعادة قراءة أنبياته و على رأسها "ترجمان القرآن" و "غبار خاطر" و ترجمة أعماله إلى اللغة العربية و في هذا إثراء للحركة الفكرية في كل من مصر و الهند.

ولادة آزاد بمكة و اللغة العربية لغته الأم:

وُلد آزاد في ذي الحجة ١٣٠٥هـ الموافق ١٨٨٨م في محلة قنوة بباب السلام بمكة المكرمة (١). و يقول مولانا آزاد: "ولد المدعو بأبي الكلام ١٨٨٨م ذي الحجة ١٣٠٥هـ من العدم إلى الحياة، و اتهم بتهمة الحياة، فالناس نيام و إذا ما حاتوا انتبهوا، و دهلي موطن آبائي و طيبة هي وطني الأصلي، و مولدي و طفولتي كانت في واد غير ذي زرع عند بيت الله المحرم إي مكة المكرمة زادها الله شرفاً و كرامةً في محلة قنوة المتصلة بباب السلام (٢).

وقد اختلف المؤرخون حول يوم ميلاده وقد حسم مالك رام هذه القضية و فكر ان ميلاد آزاد كان ما بين ٩ أغسطس و ٦ سبتمبر ١٨٨٨م ولهذا يمكننا القول ان آزاد وُلد في اغسطس أو سبتمبر لأننا لا نعرف التاريخ الهجري على وجه الدقة (٣) ولم تكن أسرة آزاد من الهند أصلاً بل نزحت إليها من هراة في افغانستان في عهد مؤسس الدولة المغولية بابر في عام ٩٣٤هـ/١٥٢٦م (٤).

و كان خيرالدين والد مولانا آزاد أديباً و فقهياً ترك مؤلفات بالعربية و الفارسية و الاربية، يقول عنه آزاد: "كان والدي معروفاً في ربوع العالم الإسلامي و طبع له كتاب في مصر باللغة العربية في عشرة مجلدات (٥). و كانت والدته مولانا ابو الكلام آزاد عربية من المدينة المنورة بنتاً لأحد علماء المدينة و هو الشيخ محمد ظاهر الوتري و أبوه من الهند ولكنه صار عربياً حيث أقام في مكة ثلاثين سنة و قضى هذه الفترة الطويلة في التعبد و في صقل لغته العربية (٦). و سمي عند ولادته بـ "محي الدين و اسمه التاريخي فيروزبخت و تخلص بأزاد و تكنى بأبي الكلام و كان يوقع باسم أحمد و عندما عمت شهرته الافاق سمي أبو الكلام (٧). و تعلم آزاد العربية في طفولته و كان يذهب و هو في الرابعة من عمره إلى الحرم المكي لتلقى دروسه الأولى يقول: "كان الشيخ يبدأ يومه بقوله "يا فتاح" ثلاث مرات و يستفتح بقوله "رب يسر و لا تعسر" ثم يبدأ في قراءة الف باء و تعلیمنا الحروف الأبجدية و أنا أتذكر هذه الأحداث جيداً" (٨). و على هذا فإن اللغة العربية كانت لغة آزاد الأم و بعدها تعلم الفارسية و أخذ الاربية عن والده، ثم عادت الأسرة إلى كلكتا في الهند فأتقنها و صار أديباً له أسلوبه الخاص بها. يقول مولانا آزاد: "عاد والدي مع اسرتي إلى كلكتا في عام ١٨٩٠م و كان سبب عودته إلى الهند إنه عندما كان في جدة في إحدى المرات كسرت عظام ساقه و لم يجد هناك طبيباً يعالجه و يعيد عظامه إلى مكانها فأشار عليه أصدقاؤه انه يستطيع علاجها في كلكتا لذا سافر الهند بهدف العلاج، و بعد

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

أن تم علاجه أراد العودة ولكن أصدقاءه و مريديه أصروا على بقاءه و أجبروه على البقاء، و في عام ١٨٩١م توفيت والتهى و وريت الثرى في كلكتا" (٩).

و هكذا استقر المقام بأزاد في كلكتا و أكمل تعليمه بها في السادسة عشرة من عمره و بعدها بدأ يطلع على ثقافة عصره و اتسعت مداركه و كان متقد الفكر و له عزيمة قوية و رغبة في التعلم يقول: "لم يمض كثير من الزمن حتى اهتديت إلى مطالعة بعض مقالات سير سيد أحمد خان و تأثرت بها تأثراً بالغاً، و أدركت أنه ليس لأحد أن يصبح عالماً بمعناه الحقيقي في العالم الحاضر، إلا إذا درس الفلسفة و العلوم و الآداب الحديثة، فعزمت على دراسة اللغة الانجليزية و تحدثت في هذا الشأن إلى المولوي (محمد يوسف جعفري) الذي كان إذ ذاك رئيس الممتحنين للدراسات الشرقية فعلمني الحروف الهجائية، و أعطاني الكتاب الأول لدراسة الإنجليزية، و بمجرد أن تعلمت قليلاً منها أخذت في قراءة الإنجيل المقدس، و أرواء لغتي الأدبية هذه، حصلت على تراجمه الأربية و الفارسية و الإنجليزية بمساعدة قاموس إنجليزي و كان هذا خير وسيلة إذ سرعان ما حصلت على معرفة أهلتني لقراءة الكتب الإنجليزية، فعكفت بوجه خاص على دراسة التاريخ و الفلسفة" (١٠).

و منذ ذلك اليوم بدأ آزاد يهتم باليقظة الفكرية لمسلمي الهند و يتجه إلى الأصول الصحيحة للدين الإسلامي بعيداً عن التعصب و المذهبية و حاول التقريب بين طوائف الهند المختلفة و تقرب من الهندوس من أجل صالح الهند و أبلى بلاء حسناً في الحركة الوطنية الهندية و شارك في الكفاح ضد الإنجليز حتى نالت الهند استقلالها. و بعد الاستقلال ظل مولانا آزاد وزيراً للتعليم في حكومة الهند من ١٥ يناير ١٩٤٧م و حتى وفاته في ٢٢ فبراير ١٩٥٨م و ظل آزاد كذلك رئيساً لحزب المؤتمر الهندي ثلاث دورات متتالية و دُفن في الفضاء الممتد بين القلعة الحمراء و مسجد دهلي الجامع (١١).

مولانا آزاد في مصر و البلاد العربية:

كان لميلاد مولانا أبي الكلام آزاد في مكة المكرمة لأم عربية من أعرق عائلات مكة و بقاءه بها نحو خمسة أعوام و بداية حفظه للقرآن في الحرم المكي تأثير بالغ في تكوين الملكة اللغوية و الفكرية لأبي الكلام آزاد فيما بعد، فعلى المستوى اللغوي صارت اللغة العربية التي ولد على أرضها و أول ما نطق بها لسانه هي لغته الأم التي تعلم النطق بها و تتحدث بها أسرته و خاصة أمه - حتى بعد أن عاد إلى الهند - فكان لهذا كله دور كبير في تكوين ملكة اللغة العربية و الفصاحة عند مولانا آزاد فصار خطيباً مفوهاً و كاتباً بارعاً له لغته الخاصة التي ميزت أسلوبه الأردني عن غيره من أدباء عصره بحكم تأثيره بالأساليب العربية في الخطابة و الكتابة و قد أثرى آزاد اللغة الأردية بالكلمات و المعاني و الصور و الأخيلة العربية التي دأب على استعمالها مراراً في كتاباته حتى أصبحت جزءاً من تكوين اللغة الأردية و من نسيجها الصرفي و البلاغي، كما أن أسلوب كتابة آزاد باللغة العربية لا يبدو فيه أثر العجمة و لا تأثير البيئة الهندية و السبك الهندي، فجاءت كتاباته سلسلة رصينة و هذا ما سوف نراه عند الحديث عن الخطابات التي أرسلها لمحمد رشيد رضا المصري صاحب مجلة "المنار" و افتتاحية بعض أعداد "الهلال" و "البلاغ" و "الجامعة" و التي كانت باللغة العربية، كما أن ترجمته لمعاني القرآن في "ترجمان القرآن" تعد أكبر دليل على تضلعه في اللغة العربية و اطلاعه على كتب البلاغة و الأدب و التفاسير العربية المختلفة حتى صارت ترجمته من أفضل الترجمات الأردية للقرآن الكريم في شبه القارة الهندية. و على المستوى الفكري إتسعت مداركه و طرق قضايا جديدة لم يسبقه إليها أحد و صار في طليعة مفكري الهند المعاصرين.

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

و قد ظل الحنّين إلى البلاد العربية يراود آزاد عن نفسه دائماً حتى قام برحلة إليها و هو في سن العشرين من عمره عام ١٩٠٨م لكي يزور البلاد العربية، فزار مكة و العراق و مصر و تركيا دولة الخلافة و كانت هذه البلاد تموج بتيارات دينية إصلاحية و تيارات وطنية ضد المستعمرين و ضد استبداد الحكام في تركيا و كانت صيحة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧م) قد أيقظت الشرق و نهض بهذه الدعوة من بعده تلاميذه و في مقدمتهم الإمام الشيخ محمد عبده (١٨٤٥ - ١٩٠٥م) و السيد محمد رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥م) الذي اتخذ من مجلته "المنار" منبراً لدعوته الإصلاحية و قد التقى آزاد برشيد رضا في مصر و تأثر به و بدعوته الإصلاحية و ظلت العلاقات قوية بينهم بعد أن عاد آزاد إلى الهند و حاول السير على نهجه الإصلاحي و السياسي في تحرير الهند من الاستعمار الإنجليزي، و هذا ما يبدو جلياً في المراسلات التي ظلت قائمة بينهما حتى وفاة رشيد رضا لذا كان من الطبيعي أن يقوم مولانا آزاد بترجمة فورية لخطاب محمد رشيد رضا من العربية للأربية في الجلسة السنوية لدار العلوم ندوة العلماء في لكناؤ التي رأسها رشيد رضا عام ١٩١٢م.

و في سبتمبر من عام ١٩٠٨م قام مولانا آزاد برحلة إلى البلاد العربية و الإسلامية فوصل إلى العراق أولاً و التقى بالثوار هناك و في مصر التقى بأنصار مصطفى كامل و التقى بدعاة الإصلاح في تركيا و توطدت أواصر الصداقة بين آزاد و الزعماء الأتراك و ظلت هذه العلاقات قائمة بعد عودة مولانا آزاد إلى الهند عن طريق الرسائل و ظل آزاد في الهند مرجعاً لمن يريد السفر إلى البلاد العربية (١٢).

لقد أراد آزاد من رحلته إلى البلاد العربية أن يطلع على أحوال الدول العربية عن قرب و يراقب الثورة التي كانت على أشدها في ذلك الوقت و كان مولانا آزاد في فورة شبابه في العشرين من عمره و كانت البلاد العربية تموج

بحركات الإصلاح الحيني و الجهاد ضد الإستعمار و كانت مصر في ذلك الوقت ترزح تحت نير الإستعمار الإنجليزي بينما كانت البلاد العربية تحت الحكم التركي و قد ضاقوا بظلمهم و قد لاحظ ذلك مولانا آزاد بنفسه عندما زار العراق و لبنان و مصر و كان مولانا آزاد و مسلمو الهند بصفة عامة يرون في تركيا دولة الخلافة أنها محط آمالهم و رجائهم كما يرون في سلطانها الخليفة الذي يجب أن يطاع و هم في الهند لم يشعروا بما يصدر عن دولة الخلافة من ظلم و استبداد سواء كان في تركيا أو في البلاد العربية و لهذا كان تأييدهم و حبهم لتركيا أكثر من حب العرب لها.

لقد نال آزاد في الهند نفس المنزلة التي نالها سيد جمال الدين الأفغاني و الإمام محمد عبده في حركة الإصلاح الديني و الاجتماعي في الهند و كان ذلك صدى لأفكار الأفغاني و مجمد عبده و رشيد رضا و هكذا ظهر نوع من التناغم بين دعوة الإصلاح في كل من مصر و الهند، و كانت زيارة مولانا آزاد لمصر لها تأثير كبير في أفكاره الإصلاحية سوف نراه في الصفحات التالية عندما زادت عرى الصداقة بينه و بين رشيد رضا و زعماء الحركات الإصلاحية في مصر و تركيا.

و لقد جاء مولانا آزاد إلى مصر و حركة الوعي الديني و الوطني يشتد ساعدها فقد حضر إلى مصر في السنة التي توفي فيها مصطفى كامل، و كانت الحركة الوطنية يشتد ساعدها في مصر ضد المستعمرين. و كانت الحركات الوطنية في البلاد العربية الأخرى تسعى إلى التحرر من استبداد الأتراك، بل كان الأتراك أنفسهم في بلادهم يقاومون استبداد السلطان عبد الحميد حتى نجحت جمعية الاتحاد و الترقى في إجباره على إعلان الدستور ١٩٠٨م، ثم عزله بعد ذلك في ابريل سنة ١٩٠٩م و إيداعه السجن حيث توفي سنة ١٩١٨م.

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

و مما لاشك فيه أن آزاد درس الحركات الدينية و الوطنية في مصر عن قرب كما اتصل بزعماء هذه الحركات و حاول أن يتبع منهجهم الإصلاحى في الهند و كان على راس هؤلاء المصلحين رشيد رضا الذي تأثر به مولانا آزاد و توطنت أواصر الصداقة بينهما و ظلا يتبادلان الرسائل فيما بينهما حتى توفي رشيد رضا عام ١٩٣٥م.

و يقول آزاد في مذكراته عن زيارته لمصر: "اتصلت في مصر باتباع مصطفى كامل باشا إلى جانب ذلك تيسر لي لقاء جماعة من الشباب الأتراك الذين أسسوا في القاهرة مركزاً، و كانوا يصرون من القاهرة جريدة أسبوعية و إثر قدومي إلى تركيا صادقت بعض زعماء الحركة التركية الجديدة (الاتحاد و الترقى) و كانت نتيجة هذه الاتصالات بالثوار الأتراك و العرب أن زمت تمسكاً بمعتقداتي السياسية، و كانوا يستغربون إهمال المسلمين الهنود لمطالبة الوطنية أو معارضتهم إياها و رأوا أن واجب مسلمى الهند هو قيادة الكفاح الوطنى في سبيل الحرية، فكانوا عاجزين عن إدراك الأسباب التي تجعل من مسلمى الهند موالين لبريطانيا في هذه الظروف، و أنا شخصياً اقتنعت أكثر من ذي قبل بأن مسلمى الهند يجب عليهم التعاون في نيل الحرية السياسية للهند، و رأيت من واجبي الضروري إنشاء حركة جديدة بين المسلمين الهنود فزمت حماساً و قر عزمي على الاعتناء بالأعمال السياسية بعد عودتي إلى الهند (١٤).

و تقابل آزاد أيضاً برجال من الأزهر و تعرف على العملية التعليمية به و المناهج الدراسية و انتقدها بقوله: "كان النظام السائد في الأزهر حينما زرت القاهرة (١٩٠٨ / ١٣٢٦هـ) ناقصاً غير واف فلم يكن يثقف العقول أو يساعد على تحصيل معلومات وافية عن اللغة العربية الكلاسيكية القديمة، و حاول الشيخ محمد عبده إصلاح النظام لكن العلماء المحافظين أحبطوا جميع جهوده، و عندما قنط الشيخ من إصلاح الأزهر أسس مدرسة جديدة سماها "دار العلوم"

و هي باقية إلى يومنا، و إذا كانت الأمور تجري في الأزهر هذا المجرى فما لي أذهب إليه للدراسة" (١٥).

و كان رشيد رضا قد أصدر مجلة "المنار" في ١٧ مارس ١٨٩٨م لنشر أفكاره الإصلاحية كما قام بتفسير القرآن الكريم و نشره في مجلته "المنار". و في عام ١٣٣٠هـ / ١٩١٣م جاء مشروع تأسيس مدرسة الدعوة و الإرشاد و أهم ما جاء في قانونها أن "دار الدعوة و الإرشاد مدرسة كلية إسلامية تدرس فيها جميع العلوم و الفنون التي تدرس عادة في الكليات مع التربية الدينية و زيادة العناية بالعلوم الإسلامية و يبدأ منها بقسم عالٍ لتخريج الدعاة إلى الإسلام.

و في نفس الشهر الذي تم فيه افتتاح مدرسة الدعوة أتيحت لرشيد رضا فرصة ذهبية لنشر ثمار تجاربه العملية في الهند إذ جاءت دعوة من ندوة العلماء بتلك البلاد لزيارتها و الإفادة من خبرته في ميدان الإصلاح بالعالم الإسلامي. و سافر رشيد رضا فعلاً إلى الهند في نفس الشهر الذي فتح فيه المدرسة، مؤثراً الاتصال بتلك الجهات، و مشاهدة الحياة فيها، و معرفة مدى ما يمكن أن يسهم به خدمتها. و عبر رشيد رضا عن تلك الأحاسيس في الخطاب الذي ألقاه في ندوة العلماء بلكناؤ بالهند (١٦)، حيث قال: "أشكر هذه الجمعية بالقول كما شكرتها بالفعل، بأن أجبت دعوتها، و لببت طلبها في وقت أنا أشغل فيه ما كنت منذ وجبت فقد كنت مشغلاً بتأسيس دار الدعوة و الإرشاد. فتحت مدرسة دار الدعوة و الإرشاد، و هي منتهى رجائي في خدمة الإسلام و غاية سعيي في إصلاح التربية و التعليم و أقر عيني برؤيتها و البدء بالقاء الدروس فيها و رأيتني مدعوا إلى فراقها في أول العهد بوصالها. و كنت كالعاشق الذي دعى إلى ترك معشوقه بعد طول العناء في طلبه (١٧). و قد ترجم مولانا آزاد خطبه رشيد رضا هذه إلى اللغة الأربية مباشرة.

و صدر العدد الأول من المنار صحيفة أسبوعية ذات ثماني صفحات في الثاني والعشرين من شوال سنة ١٣١٥هـ/ ١٧ مارس ١٨٩٨م. و حذبت مقدمة هذا العدد الأول الأغراض التي تسعى إليها هذه الجريدة، و هي نشر الإصلاحات الاجتماعية و الدينية و الاقتصادية. يقول في افتتاحية العدد الأول: "أما بعد: فهذا صوت صارخ بلسان عربي مبين، و نداء حق يقرع من سمع الناطق بالضاد مسامع جميع الشرقيين، ينادي من مكان قريب يسمعه الشرقي و الغربي و يطير به البخار فيتناوله التركي و الفارسي و الهندي" (١٨). و على نهج مجلة "المنار" أصدر آزاد مجلة "الهلal" في ١٣ يوليو ١٩١٣م و من يطالع مجلة الهلال يجد اهتماما كبيرا بالعالم العربي و قضاياها و في العدد الأول نشر آزاد صور جمال الدين الأفغاني على الغلاف و في الداخل صور الشيخ محمد عبده و رشيد رضا المصري و تحدث عنهما في ثلاث صفحات و تحدث عن مشاهير غزوة طرابلس و يضم هذا العدد إلى جانب الافتتاحية هذه الموضوعات: "العلم العظيم و المرشد العظيم السيد محمد رشيد رضا الحسيني الطرابلسي نمبرا" أمير علي بن عبد القادر الجزائري، الشيخ الشريف أحمد السنوسي، كارزار طرابلس، مصر ك داك، المؤيد قاهرة ك نام، النيل قاهرة ك نام، مصر كى الحزب الوطنى ك مصائب (١٩). و كان العددان السابع و الرابع عشر يناير ١٩١٤م قد جاءت فيهما الافتتاحية باللغة العربية و كما هدد الانجليز آزاد و أغلقوا جريدته الهلال قامت السلطات العثمانية بمنع تداول المنار في الأراضي التابعة لها و هددوه و هددوا أسرته.

و في سبيل توطيد العلاقات العربية الهندية قام آزاد بإصدار مجلة "الجامعة" باللغة العربية من كلكتا في أول ابريل ١٩٢٣م و كان آزاد يهدف من إصدار هذه المجلة تعريف العالم العربي بالكفاح الهندي في سبيل الحرية و الاستقلال و طلب التأييد منهم و كذلك تأييد الخلافة العثمانية و الوحدة

الإسلامية و كتب مولانا آزاد على غلاف المجلة " إن هذه أمتكم أمة واحدة و أنا ربكم فاعبدون". الجامعة مجلة أدبية علمية اجتماعية تصدر مرتين في الشهر تدعو إلى الجامعة الإسلامية و الشرقية تحت رعاية الأستاذ الشيخ أحمد المكنى بأبي الكلام، ادارة المجلة مطبعة البلاغ - ٢٥ رين لين كلكتا (الهند)، المحرر و المدير المسئول: عبد الرزاق اللكنوي. و لكن الانجليز أغلقوها (٢٠) فظلت فكرة إصدار مجلة عربية في ذاكرته حتى استقلت الهند عام ١٩٤٧م فأصدر مجلة "ثقافة الهند" باللغة العربية و ماتزال تؤدي دورها الرائد في التعريف بالحضارة و الثقافة العربية بين الهنود (٢١).

و إلى جانب اهتمام آزاد بالحياة السياسية في مصر فإنه لم يغفل عن الحركات الفنية و الأدبية في مصر ففراه في كتابه "غبار خاطر" يتحدث في بحث طويل و مهم عن الموسيقى و الأغاني العربية منذ القدم و حتى الوقت الذي زار فيه مصر و يتذكر في بداية طفولته أصوات المؤذنين في المسجد الحرام و كيف كان صوت شيخ المؤذنين الشيخ حسن يروق له و يطرب له عندما كان يقدم الابتهالات و التواشيح الدينية التي كانت تسبق أذان الفجر ثم ينتقل إلى الحديث عن الموسيقى في العراق و الشام و المقامات الموسيقية و الآلات و تطور الموسيقى في عهد هارون الرشيد على يد إسحاق الموصلي و إبراهيم بن المهدي. إلى أن يصل إلى العصر الذي يعيش فيه و يتحدث عن الشيخ سلامه حجازي و فرقته الموسيقية المشهورة في مصر كلثوم التي استمع إليها و أعجبه ما تغنت به أم كلثوم للنسيب المشهور لعليه بنت المهدي التي تقوم فيه:

و حبيب، فإن الحب داعية الحب
و كم من بعيد الدار مستوجب القرب (٢٢)

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

و تحدث آزاد عن اللهجة المصرية "الدراجة" و تأسف لفساد اللغة و تغبير حروفها فأحياناً ينطق الناس "الجيم" بدلاً من القاف " و أحياناً "الف" مثلاً يقولون "جالو" مكان "قالو" و أحياناً "الو" و انتشار كلمات "ايش" و "قبيش" مكان "أي شيء" و "قدر أي شيء". و أخيراً تحدث آزاد عن الأكلات المصرية المعروفة مثل: الملوخية و الفسيخ و المش (٢٣).

مسألة الخلافة بين مصر و الهند:

كانت الأخطار الجديدة تسرع الخطا من بلاد أوروبا، التي لم تنسى منذ الحروب غنى الشرق و كنوزه، و تطلعت إلى الوصول إلى الشرق الأقصى و التمتع بخبراته دون الاصطدام بقوى العرب، التي علق بأذهانهم عنها كل هيبة و إجلال. و تمثلت أولى تلك الأخطار عندما امتدت أوروبا إلى اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح للوصول إلى الهند و كنوز الشرق الأقصى دون الدخول في أراضي الشرق العربي. ففي أواخر القرن الخامس عشر دار البرتغاليون حول رأس الرجاء الصالح و وصلوا على يد فاسكودا جاما إلى المحيط الهندي و اتصلوا بالهند و حاكم مدينة كلكتا المسلم هناك.

و كانت الملاحة في تلك البحار مقصورة على المسلمين من العرب و الفرس و الهنود، و يتبادلون فيما بينهم التجارة بين الهند و البلاد العربية بشرق البحر المتوسط. و من ثم صار البرتغاليون يمثلون خطراً يهدد طمانينة المسلمين جميعاً، و حياتهم الاقتصادية في تلك الجهات من الشرق الأقصى. و لذا استنجد مسلمو الهند بإخوانهم في الشرق العربي لتدارك هذه الطلائع الأوروبية و القضاء عليها و باشرت مصر بارسال نجده بحرية لمساعدة المسلمين في الشرق الأقصى ضد الأساطيل البرتغالية و لكن البرتغاليين تفوقوا على المسلمين في وقعة "نيو" سنة ١٥٠٩م.

و في نفس الوقت ظهرت قوة إسلامية كان يعلق عليها الكثيرون من الآمال. وتمثلت هذه القوة في دولة الأتراك العثمانيين، التي جاء ميلادها وتوسعها في قارة أوروبا في نفس سنوات القرن الخامس عشر الميلادي التي شاهدت طلائع الخطر البرتغالي بالشرق الأقصى و كانت بلاد الشرق العربي تتابع زحف العثمانيين على أوروبا بإعجاب و سرور، وخاصة عندما استولوا على القسطنطينية وجعلوها عاصمة لدولتهم، و عبرت البلاد العربية عن فرحها بهذا النصر حيث بعثت بوفودها إلى السلاطين العثمانيين تعلن عن ابتهاجها وخالص تهانيها. فقد رأى العرب في العثمانيين قوة جديدة قادرة على أن يعيد قصة الجهاد الإسلامي الأول، و نشر الإسلام في أوروبا و إن توقف بالتالي زحف الأوربيين على بلاد المسلمين في الهند و الشرق الأقصى. غير أن الأتراك العثمانيين لم يكونوا عند حسن ظن البلاد العربية و أضاعوا الحلم الجميل الذي راود أهل تلك البلاد عن نشر الإسلام و الدفاع عن دياره و حولوا جهودهم للسيطرة على العالم العربي و كان تهديدهم لبلاد العالم العربي صار سدا حال دون متابعة أهل تلك البلاد للجهاد ضد الطلائع الأوربية على أطراف العالم الإسلامي بالهند حيث أخذ البرتغاليون وغيرهم من القوى الأوربية يصلون و يجولون في مياه الهند و الشرق الأقصى و يلتهمون ما لذا لهم و طاب من تراث العرب و المسلمين هناك. و عندما أفاق العثمانيون أنفسهم لهذا الخطر الأوربي كان الموقف قد أفلت زمامه من بين أيديهم و صاروا يواجهونها الأوربيون أنفسهم اسم "المسألة الشرقية".

و في عام ١٧٩٧م انتقل التنافس الإستعماري بين إنجلترا و فرنسا من أطراف العالم الإسلامي في الهند إلى قلب العالم العربي حيث قاد نابليون بونابرت حملة في هذه السنة إلى مصر، مستهدفا بالاستيلاء عليها إحياء

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

الطريق التجاري المار بها حتى تستطيع فرنسا بالتالي أن تسلب إنجلترا المزايا التي نالتها بالانفراد باحتلال الهند.

و من هنا قامت الحركات الإصلاحية في مصر و الهند ضد فساد الدولة العثمانية و هيمنه الإنجليز و برز في مصر محمد رشيد رضا و من الهند أبو الكلام آزاد.

و نظرت الشعوب العربية الإسلامية إلى العثمانيين و شأهنت مأساءهم من ميل إلى الترف و الدعة دون رعاية لمصالح الناس. و على هذا النحو نظرت تلك الشعوب إلى الهزائم التي نزلت بالدولة العثمانية على يد الفرنسيين و الإنجليز و الروس و فسروها بأنها نتيجة ابتعاد آل عثمان عن الدين، و إن الخلاص بالتالي يتطلب العودة إلى التمسك بأهداب الدين و تعاليمه الحقة (٢٤).

و انطلقت الحركات الإصلاحية في العالمين الإسلامي و العربي تنادى بأن القائمين بالحكم أصبحوا غير قادرين على القيام بواجبهم خير قيام و إن الأوضاع الزمنية في نهاية القرن التاسع عشر باتت تتطلب تغييرهم للاحتفاظ بسلامة البلاد، و بدأت صيحات السخط تتعالى ضد العثمانيين.

و في هذا الجو الخانق الذي أحاط بمصر و البلاد العربية دخل رشيد رضا ميدان الإصلاح العام و هو يدرك جميع الأحوال التي تواجهه من يتصدى لهذه المسألة. و من ثم انفرد رشيد رضا عن استأنبه جمال الدين الأفغاني و محمد عبده بهذه الحقيقة الهامة، و هي معرفته الدقيقة بسياسة العثمانيين، و أنها مبنية على الخداع، لذا إنغرس في نفس رشيد رضا كراهية العثمانيين و هم على محاربتهم دون هوادة دفاعاً عن أمته العربية (٢٥).

و يقول سيد سليمان الندوي إنه "من المشهور عن المصريين بشكل عام

عدم تعاطفهم و مساندتهم للخلافة و أنهم لا ينظرون إلا لتحرير وطنهم فقط و هذا محض افتراء و فكرة خاطئة فمن الصحيح أنه في مصر كما في الهند يوجد بعض الزعماء يؤمنون بالقومية و لا يتعدى اهتمامه خارج حدود النيل و لكن عددهم غير كثير و الحقيقة أن المصريين ساعدوا الخلافة الإسلامية في كثير من المواقف الحرجة و إن ما قاموا به من أعمال جليلة في سبيل حرب البلقان و طرابلس يفوق في كثير من الوجوه ما قام به مسلمو الهند و لكنهم وصلوا في النهاية إلى هذه النتيجة بعد جهد جهيد مثلما توصل إليها مسلمو الهند و هي أنه لا يمكن المحافظة على الأماكن المقدسة و الخلافة الإسلامية دون أن يتم لهم تحرير وطنهم و هذا ليس ظناً و تخميناً منى بل نتيجة للقاءات عديدة امتدت لساعات و ساعات مع زعماء و مصلحي مصر الحقيقيين تبادلنا خلالها وجهات النظر الخاصة بكل فريق و أقول الآن أن القوميين المصريين منذ ٢٥ سنة تقريباً هم يسعون للتحرر و على رأسهم الطبقة المتعلمة بينما لم تعر طبقة الفلاحيين و طبقات الشعب الأخرى هذه الفكرة حماساً و هذا بعينه كان في الهند ظل حزب المؤتمر على امتداد أربعين عاماً في سعى مستمر لتحرير الهند بينما كان عامة المسلمين لا يميلون إلى التحرير و لكن الآن كل مسلم في قرى الهند مستعد لتأييد حزب المؤتمر في فكرته، لأن أسباب حركة التحرر الوطني لدى مسلمي الهند هي بعينها الأسباب العامة للرغبة في الحرية و اليقظة السياسية بين مسلمي مصر و أن الأفكار الموجودة لدى علماء فرنج محل و ديوبند و الندوة هي بعينها المحرك لعلماء الأزهر.

و أثناء إقامتنا في أوروبا جاء سعد زغلول باشا يرأس وفداً إلى لندن و نشر خبر عن هذه الزيارة و نسبوا لسعد زغلول قوله " أنه ليس له أي علاقة بمسألة الخلافة " فعلمت على الفور الهدف الأصلي لسعد زغلول فذهبت إليه و سألته فأجاب أن مسألة الخلافة ليست مدرجة على قائمة مباحثات الوفد المصري

و ليس معنى هذا إن مصر ليس لها علاقة بمسألة الخلافة و لا أنها ترفض خلافة السلطان، لقد التقى وفدنا الهندي في لندن و باريس و سويسرا و روما بكبار زعماء مصر و دارت بيننا حوارات و وقفنا وقوفا كاملا على أفكارهم و إن المصريين يعتبرون من العار أن يطلق عليهم رعايا بريطانيا و يرفضون ذلك. و لهذا صدم المصريون لما يحدث لدولة الخلافة ففي ابريل ١٩٢٠م أرسل شريف باشا برقية باسم المصريين إلى رئيس وزراء بريطانيا السيد لايبجورج جاء فيها "إنه من واجب بريطانيا العظمى احترام المشاعر الدينية للعالم الإسلامي و بناء على هذا عندما ترتعد قلوب المسلمين في العالم للتقسيم المشؤوم لنفوذ الخلافة العظمى لذ فإننا باسم قواعد العدل نرجو منكم الاهتمام بالحفاظ على الدولة العثمانية لأن هذا داخل في صميم الإسلام و كما أننا نشكرنا لمسلمي الهند سعيهم في هذه المسألة فإننا هنا نشكركم على التدخل في هذا الأمر و آمالنا متعلقة بكم و متأكدون من النجاح الكامل لقد وصلوا إلى هذه النتيجة مثلنا و هي انه من أجل حرية الإسلام و حرمة الأماكن المقدسة يجب أولا تحرير و أدى النيل (٢٦).

لقد تناول سيد سليمان الندوي مسألة الخلافة من خلال الرؤية الهندية لمسلمي الهند في كتابه "خلافت اور هندوستان" و الذي أشرف على طبعه مجلس الخلافة حيث شرح هذه المسألة منذ بداية الإسلام و الخلافة الرشيدة ثم الدولتين الأموية و العباسية و حتى الخلفاء من بني عثمان أي العثمانيين الأتراك حيث يقول: إن ما أحدثته مسألة الخلافة في الهند من اضطراب سياسي و ديني يجعلنا نرى إلى أي مدى هذه العلاقة الوطيدة بين الهند و الخلافة الإسلامية و إلى أي مدى كان المسلمون في الهند ينظرون إلى الخلافة الإسلامية في الأستانة بايمان عميق و عقيدة راسخة و ذلك منذ دخول الإسلام أرض الهند و حتى بدايات القرن العشرين، بل كان الهنود من أشد الأهم

الإسلامية دفاعاً عن الخلافة الإسلامية التي كانت بحوزة الأتراك العثمانيين وبنخلوا لها الغالي والرخيص والحقيقة أن هذه المسألة قد أثارت جدلاً واسعاً شاركت فيه السياسة والفقه من خلال الخطب والبيانات السياسية والفتاوى والأحكام وهب مسلمو الهند يدافعون عن الخلافة في الأستانة التي كانت المركز الروحي الذي يتجهون إليه بالرغم من الاضمحلال السياسي والضعف الذي كان قد دب في أوصال هذه الدولة الفتية وكاد هذا الحماس وهذه الحمية أن تقتلع النفوذ الإنجليزي من شبه القارة الهندية بعد فتوى شاه عبد العزيز الشهيرة من أن الهند صارت دار حرب، وقد شاركت الصحف العربية في الهند والصحف العربية في مصر في دراسة جوانب هذه المسألة التي شغلت العالم الإسلامي ربحاً كبيراً من الزمن. والحقيقة أن مسلمي الهند كانوا دائماً يؤيدون خليفة المسلمين منذ أن وطأ الإسلام أرض الهند ويذكر في ذلك رأى البلازي في فتوح البلدان "ثم إن الهند غلبوا على السندان فتركوا مسجدها للمسلمين يجتمعون فيه ويدعون للخليفة" ويقول المقسبي الذي زار الهند في القرن الرابع الهجري عند ذكر المنصورة عاصمة السند "و أما المنصورة فعليها سلطان من قريش يخطبون للعباسي" وعن الملتان يقول "أما بالملتان فيخطبون للفاطمي ولا يحلون ولا يعقدون إلا بأمره و هداياهم تذهب مصر" ويذكر العلامة جلال الدين السيوطي في كتابه تاريخ الخليفة الناصر و مدى تعظيم الناس له في مصر و الهند بقوله "كان الناصر قد ملأ القلوب هيبة وخيفة فكان يرهبه أهل الهند و مصر كما كان يرهبه أهل بغداد فاحيا هيبة الخلافة و كانت قد ماتت بموت المعتصم. و في العصر الحديث عندما استولى الانجليز على السرنج عاصمة ميسور و استشهد السلطان تيبو فتح الفرنسيون مصر و قد كتب على قبر السلطان الشهيد هذه العبارة "أن اخنت مصر كما قد ذكروا و السرنج فتن قد اخنت، مصيبة ما مثلها، أرخها ذهب عز الروم و الهند كلها (٢٧).

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

لقد كانت مؤامرة الانجليز هي فصل مصر و الهند عن الدولة العثمانية و اغراء الشريف حسين و فيصل بأنهم سوف يمدون لهم يد العون لو تمرد على العثمانيين و وعدوهما بأن يسمحا لهم لأن يؤسسا دولة عربية كبرى و في سبتمبر ١٩٢٠م عندما كان وفد الخلافة (وفدنا) عائدا من إنجلترا في طريقه إلى الهند مررنا بميلانو بايطاليا فاتضح لنا أن الأمير فيصل يقيم هذه الأيام في إيطاليا فلم ندع هذه الفرصة تفوتنا و سافرنا مسافة خمسين ميلا تقريبا و التقينا به في أحد الفنادق و استمر اللقاء زهاء ساعتين و نصف و أعلن على الملأ أنه لن ينفصل عن مسلمي العالم في هذه المسألة و أننا نؤيد أسرة الخلافة و إن كان من نزاع فهو مع جماعة الاتحاد و الترقى التي استولت على مقاليد الحكم (٢٨).

إلا أن المسألة التي تضاعلت إلى جانب كل مسألة من مسائل العالم الإسلامي في حساب مسلمي الهند هي مسألة الخلافة الإسلامية، و كانت يومئذ في آل عثمان بالقسطنطينية فقد كان أمراء الهند أنفسهم يستقبلون تلك الخلافة في الشدائد و ينظرون إليها نظرتهم إلى الثمالة الباقية من عز الإسلام و دولته الدنيوية.

و منذ عهد الاحتلال البريطاني توجهت الأنظار إلى سلطان آل عثمان و كان طليقة المتوجهين إليه سلطان ميسور على مقربة من سلطنة حيد آباد فإنه كتب إلى "ال خليفة" يبلغه حقيقة الخطر على الديار الآسيوية و يئنزه أن الخطر بالغ من غربها لا محالة إلى حوزة القسطنطينية و لم يكن في وسع الخليفة أن ينجده بالعون الذي أراده فكتب إلى نابليون يطلب هذا العون و جاءه الجواب منه بانتظار المدد في جيش جرار يضرب الدولة البريطانية في مقتلها و يخلى الطريق إلى الهند من شباكها.

و لم يزل أمراء الهند - فضلاً عن سواد أهلها - يتطلعون إلى الخلافة في القسطنطينية حتى زالت و انتهت بخاتم الخلفاء السلطان عبد الحميد فسعى سلطان حيدرآباد إلى التزوج باحدى بناته و قيل فيما قيل عن أسباب هذا الزواج إنه "زواج سياسي" يمهّد به السلطان إلى إمامه المسلمين في الهند على الأقل أن لم تتعقد له الإمامة على العالم الإسلامي بأجمعه.

و لم يتفق لمسلمي الهند ما يضعف مكانة الخلافة بينهم كما اتفق للمسلمين الذين حكمتهم الدولة العثمانية فتمردوا على حكمها و تغلبت في نفوسهم دفعة الوطنية على الولاء لحكومة ساءت سياستها و خرجت في رأي الأكثرين من أحكام دينها، بل كان مسلمو الهند يزدادون عطفاً على دولة الخلافة كلما اشتدت بها المحن من داخلها و خارجها و ينسبون الثورات عليها أحياناً إلى دسائس الاستعمار و غواية الدولة الأجنبية بالرشاوى و الوعود الكاذبة.

و دام الحال على هذا إلى أن كانت الحرب العالمية الأولى و وقع ما وقع من الاصطدام بين تركيا و بريطانيا العظمى في مصر و العراق مباشرة، و في الاقطار الأخرى عن طريق الدعوة أو تحريض الامارات الوطنية بجزيرة العرب طموحاً إلى إقامة دولة عربية واحدة تضم إليها الأهم العربية التي كانت خاضعة لسلطان بني عثمان و عمد ساسة الإنجليز إلى تهوين الأمر على مسلمي الهند تارة بقولهم أن الحملة على تركيا إنما هي حملة على جماعة تركيا الفتاة الذين اغتصبوا سلطان الخليفة و جعلوا الخلافة العربية في أيديهم و تبرأوا من العصبة الإسلامية تمييزاً عليها للعصبة الطورانية. فدفعوا العرب بذلك دفعاً إلى إحياء العصبة العربية بزعامة أمير في سلالة بنت الرسول، و تارة يهونون الأمر على مسلمي الهند بتوكيد العهود لهم أن بريطانيا العظمى لن تمس دولة الخلافة و لن تسمح بتقسيمها في معاهدات الصلح بين الطامعين فيها فلما

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

انعقدت معاهدات الصلح خابت آمال مسلمي الهند في وعود الدولة البريطانية و أيقنوا أنهم خدعوا و سيقوا إلى معاونتها في هدم دولة الخلافة و تمزيق أشلائها، و أعلن زعماء المسلمين أن مسالمة الحكومة البريطانية في الهند سياسة قد انقضت أوانها و وجب نقضها، لأن هذه الحكومة قد أخلفت وعودها للمسلمين و للبرهمنين في الشؤون الدينية و السياسية، و انتهز غاندي الفرصة السانحة فجعل مسألة الخلافة من المسائل الأولى في برنامج المؤتمر و راح مع الأخوين محمد علي و شوكت علي يجوبون أنحاء الهند شاهرين الحرب على الحكومة معلنين الاتحاد بين جميع الهنود على حربها و رفض التعاون معها. و يدل على مدى القلق الذي دهم نفوس المسلمين في الهند من جراء السياسة البريطانية مع الدولة العثمانية أن الوفاً من مسلمي الحدود هجروا بلادهم و قصدوا إلى بلاد الأفغان ليعيشوا في ظل حكومتها الإسلامية، و أن مولانا محمد علي قصد إلى تركيا و فلسطين و مصر ليجمع كلمة الترك و العرب على استبقاء الخلافة و الاتفاق على تأسيس "دولة اتحادية" تضم إليها طلاب الاستقلال في غير سيادة لقوم من الأقوام على آخرين.

و بينما الهند تغلّى مراحلها بالثورة و المقاومة السلبية تارة و المقاومة الإيجابية تارة أخرى إذا بمصطفى كمال يلغى الخلافة و ينفي خاتم الخلفاء العثمانيين من القسطنطينية (٢٩).

مسألة الخلافة بين أبو الكلام آزاد و رشيد رضا المصري:

لقد نالت مسألة الخلافة اهتماماً كبيراً في حاضر العالم الإسلامي و تناولها العديد من المصلحين في كتاباتهم و في خطبهم و كانت من أهم القضايا السياسية و الدينية في مطلع هذا القرن في العالمين العربي و الإسلامي و سوف أتناول كاتبين و مصحلين ممثلين للعالمين العربي

و الإسلامي و هما سيد محمد رشيد رضا المصري و أبو الكلام آزاد الهندي، و سوف اعرض رأي كليهما و أوازن بينهما فكلاهما كان مصلحاً في وطنه و كلاهما كان رئيساً لأحدى المؤسسات الإصلاحية حيث أقام رشيد رضا دار الدعوة و الإرشاد و أسس أبو الكلام دار الدعوة في الهند. و كلاهما انشأ مجلة صارت منبراً لدعوته الإصلاحية فأنشأ الأول مجلة "المنار" (العدد الأول: ١٧ مارس ١٨٩٨م) و أصدر الثاني "مجلة الهلال" (صدر العدد الأول: ١٣ يونيو ١٩١٢م)، و كلاهما قام بتفسير القرآن الكريم و نشره في مجلته و كلاهما عاش سبعين عاماً مليئة بالعمل الدؤب لوحدة العالم الإسلامي.

و كانت مسألة الخلافة من المسائل الحيوية الهامة التي أخذت مساحة كبيرة من التفكير و التأصيل في العالم الإسلامي مع بداية العقد الأول من هذا القرن و قد تباينت الآراء حول مسألة الخلافة بين مؤيد و معارض و عقدت المؤتمرات و الندوات الرسمية و الشعبية و أسست الجمعيات و المؤسسات و أصدرت الصحف الخاصة بهذه المسألة سلماً و إيجاباً و ألقت الكتب التي تناولت هذه المسألة بلغات إسلامية عديدة على رأسها اللغة العربية و الأردية و التركية مما لا يتسع لذكره.

و سوف أتناول ظلال هذه المسألة على دولتين هما مصر و الهند و أتناول بالتحليل آراء العلماء و المصلحين في هذين البلدين حول هذه المسألة الهامة من خلال أبرز المصلحين في مصر و الهند و هما محمد رشيد رضا المصري و أبو الكلام آزاد الهندي لأنهما أفردا في مجلتيهما المنار و الهلال صفحات لا تحصى لمناقشة مسألة الخلافة و انعكاساتها على الحياة السياسية و الدينية للمسلمين في مصر و الهند و لم يكتفيا بذلك بل كتب كل منهما كتاباً في هذه المسألة فكتب رشيد رضا كتابه الهام "الخلافة أو الإمامة العظمى" باللغة العربية و طبع في مطبعة المنار في مصر عام ١٣٤١هـ و كتب

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

أبو الكلام آزاد كتابه "مسئلة خلافت و جزيرة عرب" باللغة الأردية أي "مسألة الخلافة و الجزيرة العربية" و طبع في مطبعة البلاغ بكلكتا عام ١٣٣٩هـ و قد كان هناك تواصل فكري مستمر بين رشيد رضا و أبي الكلام آزاد و كان كل منهما متابعاً للحركة الفكرية و الثقافية في بلد الآخر و كانت العلاقات التي بينهما نموذجاً لما ينبغي أن تكون عليه الصلات الجادة بين المصلحين الذين يعملون على تأكيد فكرة واحدة و هي وحدة العالم الإسلامي و إصلاح أحواله و النهوض به من كبوته و إن اختلف الوطن و اللغة و المجتمع و هذا ما يؤكد رشيد رضا عندما قام بنشر كتاب أبو الكلام آزاد على صفحات مجلة المنار عام ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م و تعرض رشيد رضا بالنقد في الهامش لبعض آراء آزاد حول الخلافة.

لقد كانت قلوب مسلمي الهند تهفو دائماً إلى العالم العربي و الدول الإسلامية الأخرى و على رأسها تركيا التي كانت تمثل دولة الخلافة في ذلك الوقت فكانت محط أنظارهم و آمالهم و كانوا ينظرون إلى الخليفة العثماني نظرة إجلال و احترام و تقديس و كانوا يعتقدون أن من الواجب عليهم إطاعة أوامره و الوفاء له و لم يكن لديهم علم بالمظالم التي وقعت على العرب و الترك على حد سواء من قبل الخلافة العثمانية و لهذا كانوا مؤيدين للخلافة أكثر من العرب.

و لعل أكبر مثل على تأييد مسلمي الهند للخلافة ما رأيناه من تعلق المسلمين في الهند بالخليفة العثماني أثناء الحرب العالمية الأولى و دفاعهم عن هذه الخلافة، بكل ما في وسعهم. ذلك لأنهم ينظرون إليها على أنها مركز لتجمع المسلمين، و أنها التي يمكنها بهذا صد التيار الغربي الزاحف عليهم، و إنقاذ مجد الإسلام و تراثه من عبث الغرب به، فوق أنهم كانوا يتطلعون إليها كحامية لهم، بعد أن فقدوا ملكهم على أرض الهند و كانوا في عاطفتهم نحوها

و تعلقهم بها، أشد حماساً من المسلمين العرب، الذين كانت تحكمهم و ان ظلوا على ولائهم للخلافة و دولتها بصورة عامة. و لهذا رأينا مسلمي الهند على بعد المسافة يهبون لمساعدتها في حربها مع دول البلقان و حربها مع إيطاليا في طرابلس و يبعثون إليها بالمساعدة ثم رأيناهم يقفون في صفها، و عندما انهزمت تركيا، و بدأت إنجلترا تنكث بعهودها ثاروا عليها و عمت الهند كلها ثورة جارفة سقط فيها مئات الضحايا. و قامت جمعية الخلافة برئاسة مولانا محمد علي جوهر، بتنظيم جهود المسلمين من أجل المحافظة على دولة الخلافة.

و كان آزاد قد زار البلاد العربية و تركيا في شبابه عام ١٩٠٨م و اطلع بنفسه على الحركات الإصلاحية في هذه البلاد و لمس عن قرب أوضاع دولة الخلافة آنذاك و عندما عاد أصدر جريئتيه الهلال و البلاغ بالأربية ثم الجامعة بالعربية و أعلن أن من أهداف إصداره لهذه الصحف تأييد موقف تركيا و الخلافة الإسلامية و شارك في جمعية الخلافة و صار عضوا بارزا فيها.

لقد كان آزاد في مقدمة الزعماء و القادة الذين أبلوا بلاء حسنا في خدمة الخلافة العثمانية و مساندتها و دعوة المسلمين بقلمه و لسانه إلى شد أزرها و الوقوف بجانبها و إعلان الثورة على الانجليز المستعمرين، مما حملهم على اضطهاده و اغلاق مجلاته و مصادرة مطبعته و سجنه عدة مرات و كان آزاد يستعمل موهبته الخطابية و روحه الإسلامية المتأججة ليثير مسلمي الهند و يعيبنهم، لينهضوا لمديد المساعدة للخليفة، فخرجت المساعدات العينية و المالية إلى طرابلس و إلى تركيا من الهند و لم يكن المسلمون فيها يملكون غير هذا (٣٠).

يرى رشيد رضا في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى" أما الدول الأعجمية المستقلة فأولها التركية و كانت تدعى أن الخلافة انتقلت إلى سلاطينها بنزول آخر خلفاء العباسيين عنها للسلطان سليم الذي أسره بمصر و حمله إلى الأستانة و تسلسل ذلك عنهم بعد ذلك بالعهد و الاستخلاف. و إنما كانت خلافة الترك العثمانيين بالتغلب فلا فرق بين اختيار الأمير عبد المجيد الآن بعد انقطاع سلسلة العهد و الاستخلاف بخلع محمد وحيد الدين و بين اختيار هذا قبيلة عملاً بذلك النظام. هذا إذا جعلته حكومة انقره خليفة بالمعنى الشرعى المعروف، و لكنها اخترعت نوعاً جديداً من الحكومة و نوعاً اخر من الخلافة و وضعت للأولى قانوناً و أساساً عرفناه و لم تضع للثانية قانوناً لنعلم منه كنهها.

أما البلاد المقهورة بالاحتلال الأجنبي كمصر و الهند، فلا مجال فيها لمثل ما فعل الترك، و إنما يظهر فيها فرد بعد فرد إلى أن تبلغ الأمة سن الرشد، و لقد وصل الأستاذ الإمام رحمه الله تعالى إلى مقام الزعامة في هذه الأمة مرتبة أهل الحل و العقد و قد بلغ ربيبة سعد زغلول مقام الزعامة السياسية في هذه السنين التي تكون فيها قومة، فلما تصدى للعمل بقوة الشعب، كان جزاؤه النفي بعد النفي و يوجد في الهند رجال من المسلمين و الهنود رفعتهم أحداث الزمان إلى مقام الزعامة في الأمة بإظهارها ما هم عليه من الكفاءة و علو الهمة و هم الآن في غيابات السجون و منهم (غاندي) عند الهندوس و أبو الكلام و محمد علي و شوكت علي عند المسلمين و يلي هؤلاء جماعاتهم كالوفد المصري عندنا و جمعية الخلافة عندهم.

إننا نعرف أفراداً من هؤلاء المصلحين المعتنقين في الأقطار المختلفة و لا سيما العربية و التركية و الهندية و نشهد أن مسلمي الهند في جملتهم أرجى لشد أزر هذا الحزب بالمال و الرجال من غيرهم و لكنهم لا يستطيعون

العمل إلا باتحاد عقلائهم مع عقلاء سائر الأقطار لتكوين جماعة أهل الحل والعقد بما ينفقون عليه من النظام لأجل قيادة الرأي العام، ولتكوين مؤتمر عاجل لأجل تقرير ما يتخذ من الوسائل الآن، فإن مسألة الخلافة كانت مسكوتاً عنها، فجعلها الانقلاب التركي الجديد أهم المسائل التي يبحث فيها. و مسلمو الهند أشد عناية من سائر مسلمي الأرض بهذا الأمر نصرهم للخلافة التركية إيجابي و سلبي لا سلبي فقط و لا يرضون أن تكون خلافة روحانية لا حكم لها و لا سلطان فإذا تساهلوا في بعض شروطها التي يوجهها مذهبهم الذين يتعصبون له أشد التعصب بشبهة الضرورة فلا يتساهلون في أصل موضوعها و المقصد الذي شرعت لأجله و هو إقامة أحكام الشرع الإسلامي في العبادات و المعاملات المدنية و السياسية وغيرها فهم لا يحتمون أن يكون الخليفة - و إن متغلباً - رئيس الحكومة الإسلامية الأعلى ثم لا يسألون بعد ذلك أقام أحكام الشرع أم لا؟ بدليل ما كان من تعصبهم لعبد الحميد الذي جعل نفسه فوق الشرع و القانون - فكان مستتبدا في كل شيء - فإذا ظل هذا منتهى شوطهم فلا حياة للخلافة الصحيحة بسعيهم و لا حاجة إلى تأليف حزب أو جمعية غير ما عندهم، و يمكن على هذا إرضاءهم بالخلافة الروحية بحيلة لفظية كأن تشترط الحكومة الفعلية على من تسميه خليفة أن يفوض إليها أمر الأحكام كلها أو يسمونه الآن في عرف القوانين بالسلطتين التشريعية و النقيضية.

إننا على علمنا بما نكر كله نود أن يتعاون الترك و العرب على إحياء منصب الخلافة و سنذكر ما يمتاز به الترك على العرب في هذا المقام ليعلم أن كلا من الشعبين عاجز بانفراده قوى بأخيه على النهوض بأعباء هذا الإصلاح العظيم الجدير بأن يغير نظام العالم و ينقذ الشرق و الغرب من الهلاك.

و قد اشتهر لدى الخاص و العام أن الدولة البريطانية كانت ظهيرة للخلافة العثمانية التركية، و ما ذلك إلا لعلمها أنها صورية، و أنها هي التي

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

تنتفع بإظهار صداقتها لها و إن رجال هذه الدولة الداهية اعلم الناس بأن هذه الدولة قد دب في جسمها الانحلال و قد عنيت الدولة البريطانية منذ أول زمن الحرب لبحث في مسألة الخلافة و طفق رجالها يستطلعون علماء المسلمين و زعماءهم في مصر و الهند وغيرها آراءهم فيها ليكونوا على بصيرة فيما يريدونه من إبطال تأثير إعلان الخليفة العثماني الجهاد الديني بدعوى بطلان صحة خلافته (٣١).

و في باب ردّ الشبهة على خلافة قريش يقول رشيد رضا: " و قد أورد بعض فضلاء العصر شبهة على جعل الخلافة في قريش بأنها تعارض ما جاء به الإسلام من المساواة و من نزع العصبية و تسود طائفة معينة على سائر المسلمين بل جعلها كالشبهة التي أوردتها بعض العلماء على الشيعة الذين يحصرونها في العلويين من أنها تفتح باب الطعن في الإسلام لغير المؤمنين بزعمهم أن النبي (ص) إنما أسس ملكاً لأهل بيته و كان ذلك ظاهر البطلان، فإن قريشاً بطون كثيرة متفرقة و كان بينها من التعادى في الجاهلية ما بين غيرها من قبائل العرب و بطونها و منه عداوة بنى عبد شمس لبنى هاشم التي خفيت بعد فتح النبي (ص) لمكة و تأليفه لأبي سفيان كبير بنى أمية و في خلافة أبي بكر و عمر، و بدأ الاستعداد لإظهارها في خلافة عثمان و أظهرها معاوية بعده و لم يتجدد لقريش شأن في زمن الراشدين لم يكن لها و لا زمن الأمويين و العباسيين إلّا أن الأمويين كانت عندهم عصبية لأهل بيتهم ثم للعربية فمقتهم العالم الإسلامي و قلبهم قبل أن يستكمل ملكهم قرناً واحداً (٣٢). و كتب آزاد كتاباً باللغة الأردية عن الخلافة الإسلامية ذكر فيه رأيه و رأى الإسلام في هذه المسألة و هذا الكتاب بعنوان "مسئلة خلافت و جزيرة عرب" و قام عبد الرزاق مليح أبادي بترجمة هذا الكتاب إلى العربية

و نشر في مجلة " المنار " في القاهرة و يرى شورش كاشميري أن هذا الكتاب كان الخطبة الافتتاحية لمؤتمر الخلافة الذي عقد في بروان شل في البنغال (٣٣).

بدأ آزاد بحثه عن الخلافة بتاصيل لمصطلح الخلافة المصطلح اللغوي و المصطلح العام و رأى القرآن في هذا المصطلح و فكرة الاستخلاف كما جاءت في القرآن و السنة النبوية المطهرة، ثم تحدث عن الخلافة النبوية الخاصة و الخلافة الملكية، و عهد الاجتماع و الانتلاف و دور التثنت و الانتشار و اجتماع القوى و المناصب و أهمية طاعة الخليفة و الالتزام برأى الجماعة و أولى الامر و شرح بالتفصيل حديث الحارث الأشعري عن الجماعة ثم عقد فصلا عن شروط الإمامة و الخلافة و أيد ذلك بنصوص من السنة و إجماع الصحابة و جمهور الفقهاء و إجماع أهل السنة و الشيعة و تحدث عن واقعة الإمام الحسين و في نهاية بحثه تناول شرط القرشية في الخلافة الإسلامية و كان آزاد من الذين اختلفوا مع من قال أن الخلافة العثمانية غير شرعية لأنها لا تتوفر فيها شرط القرشية أي أنهم ليسوا من قريش و منهم رشيد رضا المصري يقول " قد علمت مما مر أن الخليفة إذا انتخب فله شرط و قد ظل العلماء إلى زمن طويل يحسبون منها إلى زمن طويل يحسبون منها القرشية أي أن الخليفة مع سائر الشروط يجب أن يكون قرشيا و ألا لا تصح خلافته هذا في صورة الانتخاب و إنعقاد حكومته و لا خلاف في أنه لم توجد بعد الخلافة الراشدة خلافة جامعة لسائر الشروط، فخلافة بني أمية و بني العباس إن كانت قرشية، فقد كانت فاقدة لشروط أخرى كثيرة سيما الشرط الأساسي لها و هو أن تكون بإنتخاب الأمة لا بالسيف و الدم و هذا الشرط لا يوجد في أي خلافة بعد الخلافة الراشدة ثم انتقلت الخلافة من العباسيين الذين كانوا بمصر إلى الترك و العثمانيين، فهي فيهم من تلك الحين إلى الآن بلا نزاع، و قد أجمعت الأمة

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

الإسلامية على طاعة هذه الخلافة العثمانية فإن كان العثمانيون ليسوا من العرب و لا من قريش فلا يقدح ذلك في خلافتهم لأن المسألة هنا ليست مسألة انتخاب الخليفة حتى ينظر في شروطه و إنما الذي يهم في هذه الصورة أن يقوم قائم بالخلافة و الحكومة الإسلامية (٢٤).

و في إحدى رسائل أبو الكلام آزاد إلى رشيد رضا في ديسمبر ١٩١٢م تبادل الرأي فيها معه حول موضوع الخلافة يقول فيها "الفاضل الجليل الشيخ النبيل سلام عليكم طبتكم و دمتم فوق ما دمتم و بعد فإنه غير غارب عنكم ما لحضرتكم من المكانة في فؤادي و ما لذلك أرى أنكم تخدمون الإسلام و المسلمين، خدمة لا تشوبها صوالح الشخصية و الجنسية لأجل ذلك كلما سمعتم كلمة سوء فيكم أجبن مدفوفاً إلى رذها في نحر قائلها و لقد كتبت بعض الجرائد الهندية بأن لكم يداً في الحركة اللامركزية الحديثة" يريد انفصال بعض البلاد العربية عن حكومة الخلافة" و ما لبث هذا النبأ أن ذاع في طول الهند و عرضه و طفق الناس يتكلمون في هذا الباب بين مصق و آخر مكنب و ثالث مرتاب أما أنا فمن الحيارى لا أدري ماذا أقول لأنني كلما أتذكر نعيكم على محمد علي باشا أنه و إن نفع مصر من وجوه شتى ألا أنه فارق المركز "يريد الخلافة"، و أضر بمصر و الدولة العثمانية كليهما. لا أرى لهذا النبأ نصيباً من الصحة لأن اللامركزية مما صنع محمد علي باشا و كلما أصرف النظر عن هذا النعى و أقرأ ما نشرته الجريدة فلا أجد سبيلاً لإنكاره راجين منكم جواباً شافياً لكى ننشرها في الهند و نبرئ ساحتكم".

المخلص أبو الكلام الدهلوي (٢٥)

خاتمة البحث:

- ١ - إمام الهند مولانا أبو الكلام آزاد شخصية ثرية متعددة الجوانب فهو سياسي محنك ومجاهد في سبيل تحرير الهند وعالم دين ومفكر وفيلسوف وعالم في القرآن والحديث وخبير في تاريخ العرب والعجم، وهو خطيب مفوه وكاتب بارع وخبير تعليم وأديب صاحب أسلوب مميز. وصحفي له مدرسة صحفية مميزة. وثوري ورئيس حزب سياسي "المؤتمر" ساهم في استقلال الهند عام ١٩٤٧م وظل وزير الثقافة حتى وفاته ١٩٥٨م.
- ٢ - كان مولانا أبو الكلام آزاد من أشد المدافعين عن الخلافة الإسلامية وعن دولة الخلافة العثمانية في الهند.
- ٣ - زار آزاد مصر والشام وفلسطين وليبيا والمغرب والعراق والحجاز وأيد قضاياهم وقد أثرت الثقافة واللغة العربية في فكر آزاد وأسلوبه لذا نراه قد أثرى اللغة الأربية بالكثير من الألفاظ والمصطلحات العربية ولهذا يستعمل "واو" بدلاً من "اور" وتخلص من استعمال أداة التعريف "ال" التي يقع فيه أكثر الهنود قام آزاد في ١٢ يوليو ١٩١٢م بإصدار مجلته الأسبوعية الشهيرة "الهلال" في كلكتا وكانت بداية جديدة لتاريخ الصحافة في الهند لأنها كانت جديدة من حيث الإخراج الفني وطريقة التحرير عن باقي الصحف الأربية وتشبه مجلة "الهلال" لجورجي زيدان المصري و "المنار" لرشيد رضا المصري و "العروة" لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.
- ٤ - لقد ملك آزاد ناصية اللغة العربية في الكتابة والخطابة على حد سواء واعترف به الجميع وكانت ترجمته الفورية لخطبه رشيد رضا من العربية للأربية في ندوة العلماء في ٦ ابريل ١٩١٢م دليلاً على تمكنه من اللغة العربية - لغته الأم - التي لم يهجرها عندما هاجر إلى كلكتا في الهند قادماً من مكة.
- ٥ - كان آزاد أدبياً فذا بالعربية وصاحب أسلوب بها ومن يقرأ مؤلفاته وخاصة "غبار

مولانا أبو الكلام آزاد و العرب في ضوء مسألة الخلافة

خاطر" و "كاروان خيال" يجد آزاد قد أكثر من استعمال الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية و الأشعار و الأمثال العربية و كذلك كتب عدة افتتاحيات بالعربية في مجلة "البلاغ" و في خطاباتہ باللغة العربية إلى رشيد رضا. و كذلك في إصدار مجلتي "الجامعة" و "ثقافة الهند" باللغة العربية الأولى أغلقها الإنجليز و الثانية مازالت تصدر حتى اليوم و تعد إطلالة هامة للثقافة العربية في الهند و حلقة وصل هامة في توطيد العلاقات العربية و الهندية. كذلك أنشأ آزاد المجلس الهندي للعلاقات الثقافية لتوثيق العلاقات بين الهند و العالم العربي و تخليداً لذكرى آزاد العطرة أقيم في مصر مركز ثقافي هندي باسم مركز مولانا أبو الكلام آزاد ليكون حلقة وصل بين مصر و الهند.

الهوامش:

- ١ - مليح آبادي : آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی. حالی پبلشنگ ہاؤس. دہلی بار اول. ۱۹۵۸ ص ۸۶
- ٢ - أبو الكلام آزاد : تنکرة: مرتبة مالك رام. ساهتيہ اڪادمی. نئی دہلی. دوسری بار ۱۹۸۱ ص ۲۸.
- ٣ - مالك رام : كجه - أبو الكلام کی باری مین. مكتبة جامعة لمیند جامعة نكرز بهلی بار. ۱۹۸۹ ص ۳۲
- أيضاً عرش ملسیانی : أبو الكلام آزاد. نئی دہلی. ۱۹۷۴. ص ۱۶
- ٤ - أبو الكلام آزاد : مرتبة همایون کبیر کلکتا. ۱۹۵۹. ص ۲
- ٥ - خلیق انجم : مولانا أبو الكلام آزاد: شخصیت اور کارنامہ. اردو اڪادمی. دہلی ۱۹۸۶ ص ۱۶
- ٦ - أبو الكلام آزاد : تنکرة. ص ۵
- ٧ - مليح آبادي : آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی: ۱۸۶ - ۱۸۷
- ٨ - مليح آبادي : المرجع السابق: ۱۸۷ - ۱۸۸
- ٩ - أبو الكلام آزاد : انبیا ونس فریدم: ۲۰ - ۲۱ آزاد کی کہانی: ۱۰۹ - ۱۱۰
- ١٠ - مجلة ثقافة الهند : عدد سبتمبر ۱۹۵۸م ص ۲۵
- ١١ - شورش کاشمیری : أبو الكلام آزاد: اشاعت اول. لاہور. ۱۹۸۸. ۱۰۹ و ۲۱۵
- ١٢ - عبد القوى سنوی : أبو الكلام آزاد: ۲۸ - ۲۹
- أيضاً مسعود الحسن عثمانی : أبو الكلام آزاد احوال و آثار: ۱۹ —

- ١٣ - احمد شلبى : التاريخ الاسلامى. الجزء الخامس. القاهرة. ص ٢١١
- ١٤ - ثقافة الهند : عند سبتمبر ١٩٥٨. ص ٣٠ - ٣١
- ١٥ - أبو الكلام آزاد : غبار خاطر. ساهتيه اكاىمى نى نلى. بهلى بار . ص ٩٧ - ٩٨
- ١٦ - ابراهيم احمد العدوى : رشيد رضا الإمام المجاهد. المؤسسة المصرية العامة للتأليف و النشر - القاهرة. ١٩٦٤م ص: ١٨٦
- ١٧ - مجلة المنار : ١٣١/١٠ و مطبعة آسى بريس بلكناؤ ١٦ ابريل ١٩١٢م ص: ١ - ٢
- ١٨ - ابراهيم احمد العدوى : رشيد رضا الإمام المجاهد: ١٣٦
- ١٩ - مجلة الهلال : كلكتا. ١٣ يوليو ١٩١٣م
- ٢٠ - عبد القوى سنوى : أبو الكلام آزاد: ٨٤ و مليح آبادى: نكرل آزاد: ٢٩٧ - ٣٠٤
- ٢١ - عابد رضا بيدار : أبو الكلام آزاد: ٨٥ و خليك انجم: أبو الكلام آزاد: ٢٩١
- ٢٢ - أبو الكلام آزاد : غبار خاطر: ٢٦١ - ٢٦٣
- ٢٣ - مليح لبادى : نكر آزاد. بهلا اديشن. كلكته. ١٩٦٠م ص ٢٣
ايضاً نقوش : لاهور. خطوط عبر. حصه اول. ص ٣٩٢
- ٢٤ - ابراهيم احمد العدوى : رشيد رضا الإمام المجاهد. ٦ - ٩ و ١٢ و ١٧
- ٢٥ - المرجع السابق : ١١١
- ٢٦ - سيد سليمان ندوى : نبيائ اسلام اور مسئله خلافت. خلافت بريس. بومباى الهند. ١٣٤٠ هـ
٧ - ١٠
- ٢٧ - سيد سليمان ندوى : خلافت اور هندوستان. مطبع اعظم كره. الهند ١٣٤٠ هـ ص ٦ - ٧
- ٢٨ - سيد سليمان ندوى : نبيائ اسلام اور مسئله خلافت: ٤ - ٥
- ٢٩ - عباس محمود العقاد : محمد على جناح. الهلال القاهرة. ديسمبر ١٩٥٢م ص ٥٨ - ٦١
- ٣٠ - عبد المنعم النمر : مولانا أبو الكلام آزاد المصلح البينى و الزعيم السياسى - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة. ٤٥٣
- ٣١ - رشيد رضا : الخلافة أو الإمامة العظمى - مطبعة المنار - القاهرة ١٣٤١ هـ ص ٢٣
- ٣٢ - رشيد رضا : المرجع السابق ص ٥٥ - ٦٠ و ١١٤
- ٣٣ - شورش كاشميرى : أبو الكلام آزاد. ٣٦٧
- ٣٤ - أبو الكلام آزاد : مسئله خلافت و جزيرة عرب. ٨٩ - ١٠٤
- ٣٥ - عبد المنعم النمر : المرجع السابق: ٤٥٧ - ٤٥٨



نواذر المخطوطات العربية في مكتبة متحف سالار جنغ

بقلم: سيدة أصفياء كوثر

لم يعد خافيا على من له أدنى إلمام باهتمام الطبقة الارستقراطية في حيدرآباد تجاه اقتناء و انتقاء المخطوطات أن تلك الاهتمام جاء نواة لانتشار المكتبات في القطاع الخاص و هي تحفل بمخطوطات اللغات العديدة بما فيها العربية، و نخص اليوم بالذكر عندا من تلك المخطوطات العربية النادرة التي تختزنها مكتبة متحف سالار جنغ، و لا شك أن هذه المخطوطات من الأهمية بمكان، كما يجدر بالذكر أن مكتبة الفقيد نواب مير يوسف علي خان، المعروف بسالار جنغ، تأتي في مقدمة المكتبات الزاخرة بنفائس الكتب و نواذر المخطوطات، و هي تحتفظ بمعظم تلك المخطوطات العربية التي لا توجد نسخة منها في المكتبات الأخرى، و لا يختلف الاثنان في أن طبع و نشر مثل هذه المخطوطات يدل على النشاط العلمي و الأدبي في الهند و ما سايرها من التطورات الثقافية في مختلف مراحل التاريخ.

و يوجد في مكتبة متحف سالار جنغ من المخطوطات العربية ما يربو على ثلاثة آلاف مخطوطة، و أربعمائة منها مخطوطات نادرة ذات قيمة علمية عالية، و أقدم مخطوطة هي "تهاافت الفلاسفة" للإمام الغزالي رحمه الله

مكتوبة بالنسخ الابتدائي، ويرجع تاريخها إلى ١١١٣م، و تم استنساخها بعد وفاة المؤلف بعامين.

و إن المخطوطات العربية المتوفرة في مكتبة متحف سالار جنغ تختص بالعديد من العلوم و الفنون نحو القرآن الكريم و الحديث و الفلسفة و المنطق و الكلام و التجويد و الفقه الإسلامي و العقائد و التصوف و الأدعية و ما يرتبط بالدين الإسلامي، بالإضافة إلى المواد الدينية و العلوم و السياسة و علم المناظرة و المعاجم و النحو و الصرف و المعاني و البيان و العروض و المواعظ و الخطب و السير و المناقب، و أخيراً لا أخرا الطب.

و إذا قمنا باستعراض هذه المخطوطات على الوجه المفصل، وجدنا لغاية حيرتنا أن المكتبة تحوز على (٣٦٥) مخطوطة قرآنية، فمنها (٢٦١) مخطوطة هي القرآن الكريم بأكمله، و (١١٣) مخطوطة هي أجزاء القرآن و كلها مكتوبة على نسق رائع بالخطوط العربية نحو النسخ و الثلث و الريحان و نستعليق، و فيما يلي بيان بالمخطوطات الأخرى مع ذكر أعدادها في العلوم المختلفة:

علم المنطق:	(٧٧) مخطوطة
الكلام و العقائد:	(١٧١) مخطوطة
تجويد القرآن الكريم:	(١٦) مخطوطة
تفسير القرآن الكريم:	(٨٥) مخطوطة
الحديث و أصوله:	(٢٣٦) مخطوطة
الفقه الإسلامي و أصوله:	(١٥٩) مخطوطة

الفتاوى الشرعية : (٣٨) مخطوطة

التصوف : (٦١) مخطوطة

الادعية: (٢٧٢) مخطوطة

المواعظ و الخطب: (٥٠) مخطوطة

فقه اللغة: (١٦) مخطوطة

الصرف و النحو: (١٤٥) مخطوطة

البلاغة و العروض: (٦٠) مخطوطة

الادب نثرآ: (١٨) مخطوطة

الادب نظامآ: (٥٨) مخطوطة

الرياضيات: (٢٤) مخطوطة

الهيئة: (٣١) مخطوطة

العلوم السرية: (١٣) مخطوطة

علم الطب: (١٩٠) مخطوطة

التاريخ: (١٢) مخطوطة

السير و الرجال و المناقب: (٦٣) مخطوطة

المتنوعات: (١٤) مخطوطة

أما المخطوطات القرآنية، البالغ عددها كما أسلفنا في الكشف (٣٦٥)،

فتأريخها يرجع إلى ما بين القرن التاسع الميلادي و القرن العشرين الميلادي، و إن أغلى و أنفس مخطوطة هي التي كتبها ياقوت المستعصي في غضون القرن الثالث عشر وهي تحمل تواريخ الأباطرة / جهانغير و شاهجهان و أورنگ زيب، و الأوراق التي استخدمت للكتابة هي من أفخر نوع و يسمى بخان بالغ، كما أن الأوراق البدائية مذهبة و ملونة، و هذا عمل زخرفة يسمونه "العنوان" و لعل هذا العمل إنما أنجزوه في عهد الأمبراطور جهانغير.

و توجد نسخة نادرة من القرآن الكريم تعزى كتابتها إلى علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - في خط النسخ الدقيق حتى لا يكاد يقرأه أحد بدون مساعدة المجاهر أو النظارات.

و من بين المخطوطات القرآنية توجد نسخة يبتدئ كل سطر من سطورها بالالف، و سطورها الأول و الأخير يبتندان بكلمة واحدة، و هذه النسخة معروضة في المتحف لمشاهدة الرواد و رقم هذه المخطوطة: (١٧٣).

و هناك أربع مخطوطات قرآنية يقع كل واحدة منها في ثلاثين صفحة لاغير، كما أن هناك عددا من الطوامير مكتوبة على أوراق ملفوفة ثماني مرات بشكل جميل رائع.

كما هناك مخطوطة قرآنية كتبها ابراهيم عادل شاه الثاني. ملك بيجا بور الشهير، بيده، و سترتان مكتوب عليهما القرآن الكريم بأكلمه و يرجع تأريخهما إلى القرن التاسع، و كان الملوك يرتدون مثل هذه السترات في المناسبات الخاصة و لاسيما وقت اندلاع الحرب، و كان يطلق عليها اسم "جامعة القرآن".

و هناك بعض المصاحف التي جرت ترجمتها إلى اللغة الفارسية و هي من الأهمية بمكان، كما أن هناك مخطوطة قرآنية نادرة في خط البهار الذي يعتبر

نواذر المخطوطات العربية في مكتبة متحف سالار جنغ

هدية هندية إلى عالم الخطوط، وكتبها سيد بيكاري، و رقم هذه المخطوطة: (٢٨) و يرجع تاريخها إلى القرن السادس عشر، و هي معروضة في المتحف لمشاهدة الرواد.

و في مكتبة المتحف توجد مخطوطات كتبها الطباخ في خط النسخ و هي منقولة إلى اللغة الفارسية و تاريخها يرجع إلى القرن السابع عشر، و منها مخطوطة تحمل ختمي "صاحب بيقم" و هي بنت مير عالم و جدة سالار جنغ الأول.

و في فن الحديث توجد مخطوطة نفيسة باسم "شرعة الإسلام" و هي تأليف محمد بن أبي بكر امام زاده السمرقندي، و يرجع تاريخها إلى القرن الثاني عشر، و الكتاب يرشد إلى الأخلاق و المبادئ في ضوء القرآن و الحديث، و مخطوطة "أسرار الوحي" التي كتبها الإمام جعفر الصادق بخط يده هي تمثل المستوى الأعلى من الندرة و النفاسة، و بعض التأليف توجد له عدة نسخ نحو "الصحيفة الكاملة" التي عزاها الناس إلى الإمام زين العابدين، هي تحتوي على (٦١) نسخة، و على غرار هذه المخطوطة النادرة فإن هناك مخطوطة باسم "كتاب الحشائش و الحيوانات" الذي كتبه الحكيم جالينوس، و كل هذه المخطوطات مخزونة في مكتبة المتحف تحت رعاية شديدة نظرا إلى قدمها و قيمتها العلمية.

كما أن المكتبة تحوز على (٢٦) مخطوطة لجلال الدين السيوطي، و على (١٩) مخطوطة لابن سينا و ابن عربي، و (١٦) مخطوطة للإمام الغزالي و (٥) مخطوطات لابن حجر العسقلاني.

و إن إلقاء نظرة - ولو عابرة - على ما تحويه مكتبة المتحف من نفائس المخطوطات يكشف أن سالار جنغ الثالث لم يكن هو وحده معنيا باقتناء الكتب

القديمة بل هناك عدد كبير من أعضاء أسرته ممن كانوا مهتمين بهذه الناحية الأدبية و من ثم نرى اختتامهم مثبتة على المخطوطات العديدة.

الحركة التعاونية في الهند:

خمسون سنة بدون استقلال

بقلم: في. كورين

بدأ تاريخ الحركة التعاونية في الهند قبل قرن واحد باعلان الحكومة قانون الجمعيات التعاونية عام ١٩٠٤م، ولكن فكرة التعاون بالذات نشأت ببداية تاريخ البلاد، فالمجالس القروية التقليدية التي تم تكوينها في معظم أنحاء البلاد قامت بالتعاون في كافة المجالات تقريباً و من مظاهره التعاون بين الفلاحين في مواسم الزرع و الحصاد و التعاون في بناء أماكن العبادة و انشاء المعاهد التعليمية و تقديم الخدمات العامة لصالح المجتمع. و في هذه المجالات كلها اعتمد الشعب نفس المبدأ لمساعدة الذات الذي يمثل حجر الزاوية للجمعيات التعاونية.

وجدير بالذكر أن بعض الجمعيات التعاونية التي أسست قبل اعلان القانون الاستعماري مازالت تزدهر و تخدم اعضائها حتى بعد مضي قرن على تأسيسها.

علماً بأن جمعية تعاونية تمثل قبل كل شيء مشروعاً اقتصادياً يقوم أساساً على المساعدة الذاتية المتبادلة باعتماد المبادئ الأساسية التالية:

أولاً: تعتمد الجمعيات التعاونية على مشاركة مفتوحة و تطوعية، و يعني هذا انه بإمكان كل من يرغب و يكون بحاجة لمساعدة الجمعيات و مستعداً

للمشاركة في مسؤولياتها ان يكون عضواً لها، و بعبارة أخرى لا يُحرم احد من عضوية الجمعيات التعاونية على أساس النسل و الطائفة و الديانة و اللغة و الجنس و ما إلى ذلك.

ثانياً: تعمل الجمعيات التعاونية على أساس تحكم ديمقراطي، و يعني هذا ان أعضاء الجمعيات هم ملاكها و أنهم يصوتون على أساس مبدأ صوت واحد لعضو واحد، و هذا ما يميزها عن مشروع تجاري يملكه المستثمرون حيث يرتبط عدد الأصوات بعدد الأسهم، فبقدر ما يملكه أحد من أسهم أنه يلى بنفس القدر من الأصوات.

ثالثاً: في الجمعيات التعاونية لا يحظى رأس المال بأي امتياز، فليس القصد من الاستثمار في أسهم رأس مال الحصول على حصص جيدة أو زيادة قيمتها لكي تباع من أجل الربح و إنما يستثمر الأعضاء في أسهم جمعية تعاونية لزيادة التجارة، و ليست هناك علاقة بين الاستثمار و حق التصويت.

رابعاً: تؤمن الجمعيات التعاونية بمبدأ العوائد العادلة، و يعني هذا أن نصيب الأعضاء في الأرباح و الخسائر يرتبط بنصيبهم في التجارة، فإذا كان الفائض عشرة ملايين روبية و يملك العضو 5% من التجارة فانه يستحق خمسمائة ألف روبية، و من الممكن أيضاً أن يُستثمر هذا الفائض من أجل توسعة التجارة. و يطبق نفس المبدأ في حالة الخسارة أيضاً.

خامساً: تلتزم الجمعيات التعاونية بتوعية أعضائها و موظفيها و عامة الناس بالمبادئ و الطرق التي تعتمد عليها في تجارتها التعاونية، و من هذا المنطلق يجب على كل جمعية تعاونية أن تستثمر الموارد المالية و البشرية في عمل التوعية. الحقيقة أن التعاون ليس فكرة بسيطة و إنما يتطلب التوضيحية

بمكاسب قصيرة الأمد من أجل مكاسب طويلة الأمد، و إن توعية الأعضاء
القدامى و الجدد أمر لا بد منه لنجاح هذا التعاون.

سادساً: تتعاون الجمعيات التعاونية بعضها مع البعض على الأصعدة
المحلية و الاقليمية و القومية و الدولية في المجالات السياسية و الاقتصادية
و الاجتماعية.

سابعاً: الجمعيات التعاونية بطبيعتها تكره الاستغلال سواء كان من
شخص لشخص آخر أو من قبل الانسان للبيئة، و هكذا أنها تسهم في الحفاظ
على جودة الحياة في مجتمعاتها المختصة.

فاذا كانت منظمة نلتزم بهذه المبادئ يجوز تسميتها بجمعية تعاونية
ولكن اذا كانت تخالفها فهي ليست جمعية تعاونية بالمعنى الحقيقي للكلمة.

الجمعيات التعاونية في فترة ما قبل الاستقلال:

شهدت بداية القرن الجاري اضطرابات من قبل الفلاحين ضد المزارعين
و أثارت هذه الاضطرابات قلقاً عميقاً لدى الحكام المستعمرين الذين تخوفوا
من أنها قد تتحول إلى العداء ضد الحكومة، فقررت لجنة أن الحل الأفضل هو
تشكيل جمعيات تعاونية تمنح القروض للفلاحين مما سيمنعهم من الثورة ضد
الحكام الانكليز، و أدى هذا إلى سلسلة من الاجراءات التعاونية في عهد الحكم
الاستعماري توسع بها نطاق النشاط الاقتصادي التعاوني.

جاءت الآلية الرئيسية للتحكم في الجمعيات التعاونية تتمثل في مكتب
المسجل و كان يشغل هذه الوظيفة موظف حكومي يتوقع منه أن يتولى دور
صديق و مرشد للجمعيات التعاونية، و بعبارة أخرى كان يحظى بصلاحيات

لتنمية الجمعيات التعاونية و تدميرها حيث كان مفوضاً لتغيير لوائحها و حلها بصرف النظر عما يرغب فيه أعضاؤها.

بعد الاستقلال:

عندما تم تشكيل الحكومة الأولى بعد استقلال البلاد كانت هناك فرصة ذهبية لتبديل القوانين الاستعمارية المبتذلة للجمعيات التعاونية بقانون جديد يعكس النزعات الحقيقية للشعب الهندي و يعترف بأن الجمعيات التعاونية هي مشروعات اقتصادية لأعضائها بحيث يتحكمون فيها و يعملون على ضمان أنها تلبي حاجاتهم، و لكن الزعماء السياسيين و البيروقراطيين بدلاً من اصلاح تلك القوانين و اللوائح قاموا بإخال تعديلات فيها بشكل زاد من سيطرة الحكومة على الجمعيات التعاونية.

في الجانب الآخر أدرك رئيس الوزراء الأول جواهر لال نهرو أن الجمعيات التعاونية قد تكون مفيدة للهند، فتحدث أحياناً كثيرة و بصراحة عن الاحتياج لتشجيعها و فيما يلي اقتباس من إحدى خطبه حول الموضوع:

"أرى أن هناك احتياجاً لجعل الهند تهتز بالحركة التعاونية و لا أوافق على ما يقال أحياناً كثيرة من أن الفلاح الهندي محافظ لحد مفرط بحيث لا يمكن اقناعه بالخروج من حفرته. الحقيقة أنه رجل ذكي للغاية مع شيء من الاحتراز يطالب بأدلة مقنعة و لا يؤمن بالافتراضات، و هذا ما يجعل التعاون للسكان الريفيين في الهند أمراً ضرورياً. كانت فكرتنا مركزة على صياغة دستور و اقامة هيكل حيوي للمجتمع على أسس هذه المبادئ للتعاون، و لذا فان مستقبل الهند يعتمد تماماً على نجاح فكرتنا هذه، و إننا لم نعد نريد الآن أن يكون موظف في كل مديرية يحظى بصلاحيات كثيرة و إنما نريد أن يكون الناس أصحاب القرار و أن يخسروا بسبب أخطائهم و يتلقنوا دروساً من تلك الأخطاء.

غير أنه بدلاً من الاعتراف بكون جوهر الجمعيات التعاونية عبارة عن مساعدة الذات المتبادلة و بأن أفضل الجمعيات التعاونية هي التي تلبي حاجات أعضائها و بالتالي تخدم المجتمع و البلاد أصبحت هذه الجمعيات تعتبر عجلات للبرامج الحكومية و عندما تكون الجمعيات التعاونية عجلة للحكومة فلا يشك أحد في أن قيادة تلك العجلة ليست بيد أعضائها.

شهد عام ١٩٥٥م حداً فاصلاً في تاريخ حركة الجمعيات التعاونية في الهند حيث أجريت دراسة استقصائية عن القروض الريفية و المشاكل التي يواجهها المنتجون في الأرياف. و استنتجت الدراسة بأن الجمعيات التعاونية قد فشلت و بأن تلك الجمعيات يجب أن تنجح، إنها فشلت من وجهة نظر من شهدوا حقاً مشكلات جسيمة تبقى بدون حل في الهند الريفية، و لكنهم اخطأوا في الاستنتاج بأن الجمعيات التعاونية يمكن جعلها عجلة لحل هذه المشكلات بطريقة موحدة و على نطاق واسع. الحقيقة أنهم اخطأوا في فهم طبيعة التعاون. و في ذلك الوقت بدأت مناقشة داخل الحركة التعاونية، فمن رعمانها من عارضوا القبول بمعونات و قروض و موظفين من الحكومة رغم أن الدراسة كانت قد أوصت بذلك من أجل حل المشاكل التي كانت تواجهها الجمعيات التعاونية، و كانت حجتهم أن القبول بالمساعدة الحكومية سيفسح المجال لتحكم الحكومة في الجمعيات و إنهاء عمل التعاون. غير أن الأغلبية البرلمانية اغرقت لسوء الحظ بامكانيات استخدام الموارد المالية و البشرية الاضافية في تعزيز الحركة التعاونية، و هكذا و بعد بضع سنوات من استقلال البلاد انتهت فرصة استقلال الحركة التعاونية الهندية.

حاولت الحكومة إيجاد طرق لمساعدة الجمعيات التعاونية فقامت بشراء الأسهم و هكذا أصبحت عضواً فيها، و أحياناً كثيرة أصبحت الحكومة تملك

عدداً أكبر من الأسهم مقارنة مع الأعضاء الحقيقية. و أفسحت هذه الاموال مجالاً للفساد. و عندما انحط اداء هذه الجمعيات شعرت الحكومة بالاحتياج لزيادة مراقبتها عليها فقامت بترشيح أعضاء لهيئتها الإدارية أولاً من أشخاص خارج الدوائر الحكومية ثم من الموظفين الحكوميين و سرعان ما نالت هذه الجمعيات أبعاداً سياسية واضحة حيث أصبحت رئاسة اتحاد تعاوني وسيلة لإرضاء زعيم ساخط للحزب الحاكم أو مرشح غير فائز في الانتخابات. و انتقلت الرئاسة من زعيم إلى آخر بعد كل الانتخابات. و أدى هذا بدوره إلى قمع اللجان و المجالس الادارية لحد كبير و عدم انعقاد الانتخابات التنظيمية لفترة طويلة في بعض الولايات، و هكذا خسرت تلك الجمعيات طابعها الديمقراطي.

لمدة طويلة ظلت القوانين و اللوائح تعطل و تغير بطريقة زادت في صلاحيات السلطات الحكومية و انصب اهتمام الجهات المكلفة بصياغة تلك القوانين على حفظ اموال الحكومة و ضمان تحكمها في الجمعيات التعاونية مما جعل القوانين و الأنظمة أقل مراعاة بالقيم و المبادئ التعاونية.

و بمرّ الوقت حظى صوت من كانوا يؤمنون بالتعاون بشيء من العناية فتم تشكيل لجان جديدة للاهتمام بشئون الجمعيات التعاونية و أدركت هذه اللجان ما كان هناك من مشكلات بسبب الرقابة الحكومية و صرحت بأن الجمعيات التعاونية تفقد ميزتها التعاونية بسرعة، و أكدت إحدى هذه اللجان أن تدخل الحكومة في شئون الجمعيات التعاونية أضر بمصالحها أكثر من مساعدتها و أوصت لجنة أخرى برئاسة البروفسور علي محمد خسرو بالتقليل من صلاحيات المسجل. و في عام ١٩٩١م عينت هيئة التخطيط لجنة قامت بصياغة قانون تعاوني نمونجي، و اعتمدت حكومات بعض الولايات قانوناً أتاح للجمعيات التعاونية نفس الحرية للعمل و نفس الحقوق التي تحظى بها الجمعيات التعاونية في الاقتصاديات المتقدمة.

الحركة التعاونية الهندية:

شهدت الاعوام التي تبعت الاستقلال نموا ملموساً في حجم الجمعيات التعاونية، و من حيث عدد الأسهم و الأعضاء للجمعيات التعاونية لا توجد حركة أكبر من الحركة التعاونية في العالم. ففي عام ١٩٩٧م بلغ عدد الجمعيات التعاونية ٤١١٢٣ جمعية مع ١٩٨ مليون عضو. و في بعض المجالات تركت هذه الجمعيات أثراً قوياً على حياة الناس، و من الجمعيات التعاونية ما يقدم القروض للموظفين و أسست بعضها في مستهل هذا القرن و أصبحت الآن مؤسسات كبيرة و فعالة للتمويل تلبي حاجات أعضائها بصورة أفضل من المصارف. هناك مصارف تعاونية مدنية تعمل كمؤسسات كبيرة للتمويل و منها: "مركنتايل كوابريتيف بنك" و "سارسوات كوابريتيف بنك" و لهما فروع في بومبائي وغيرها من المدن. لكا لعبت الجمعيات التعاونية الخاصة بالسكر في ولايات مهاراشترا و غجرات و كرناتكا و تاميل نادو دوراً كبيراً ليس فقط في ضمان عوائد كبيرة للأعضاء و تشجيع انتاجيتهم و إنما في تنمية صناعة السكر الحديثة في الهند. و في بعض الولايات و خاصة كيرالا حققت الجمعيات التعاونية للقروض الزراعية انجازاً كبيراً في تعبئة التوفيرات و تلبية حاجات أعضائها للقروض.

و لا نبالغ إذ نقول إن هناك جمعية تعاونية في كل دائرة من دوائر مديرية، و رغم الصعوبات و العوائق أنها تستمر في الازدهار و النمو و في خدمة أعضائها، و نكتفي بتقديم مثال واحد لاعطاء فكرة عن الطرق الكفيلة بنجاح الجمعيات التعاونية و أيضاً عن مستوى التقدم الذي كان من الممكن تحقيقه لو كان هناك عدد كبير من الجمعيات الناجحة.

في مديرية كريم ناجر بولاية أندھرا براديش توجد جمعية تعاونية تسمى "مصرف مولكا نور للتعاون الريفي" و تخدم ١٤ قرية، و منذ تأسيسها قبل ٤٠ سنة حققت الجمعية نمواً كبيراً، فلو كانت هناك جمعية تعاونية مثل "مصرف مولكانور" لكل ١٤ قرية في الهند لكانت أتاححت الوظائف لحوالي نصف مليون شخص من سكان الأرياف و باعت من الاسهم ما تبلغ قيمته ٤٧١٥٠٠ مليون روبية و جمعت من التوفيرات ما يبلغ ٢٥٠٠٠٠٠ مليون روبية بالاضافة إلى رأس مال قدره ٥٠٠٠٠٠٠٠ مليون روبية.

على أي حال، إن نجاح مجموعة من الجمعيات التعاونية في مجالات السكر و البذور الزيتية و صناعة الملابس دليل على تواجد امكانيات ضخمة في المجالات الأخرى أيضاً.

تلخيص و تعريب: د/ زبير أحمد الفاروقي

الأقليات:

مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

بقلم: المهندس أصغر علي

تعتبر الهند دولة ذات تنوعات مذهلة، ولا يمكن لأي مجتمع من المجتمعات أن يدعى له مطلق الفضل لما له من ثراء أو عقل في ثقافته و تقاليده، فقد ورثت الهند ثقافة مركبة في كل من الشمال و الجنوب و يرجع الفضل في ذلك إلى المساهمات التي تقدم بها العديد من المجتمعات الثقافية و الدينية، ورغم هذا التنوع فإن الهند قد استطاعت المحافظة على وحدتها وهذا ما افتخر به دائما قادة كفاح الحرية مؤكدين على دور الوحدة بالقول "الوحدة في التنوع" أما بالنسبة إلى الدول الأوروبية فإن وحدة اللغة و الدين و الثقافة هي التي تعتبر موبلا كلاسيكيا لها، و كانت هي الأساس الحقيقي للقومية الأوروبية، و الهند، بهذا المعنى، تعتبر دولة تتسم بتعدد الجنسيات أو الأجناس، فهناك تنوعات مذهلة على كل الجبهات بما فيها اللغوية و الثقافية أو الدينية. و قد ثبت ذلك تاريخيا، فلم تكن الهند قط دولة كلاسيكية بالمعنى الكلاسيكي، بيد أن زعمائنا جاءوا بأعجوبة و ذلك بتأسيس دولة متعددة اللغات و الأديان و الثقافات فحقّ للهنود أن يفتخروا بذلك، و أننا في الواقع جعلنا التنوع مصدر قوة و ثبات لنا، أما الدول الغربية فلم يتم قبول التعددية فيها إلا بعد عهد النزعة العصرية. و كانت أمريكا تفتخر بما سمّته بموديل البلد البوتقة لبناء دولة فقد خلع جميع من هاجروا إلى شمال أمريكا عن هويتهم الأوروبية الأصلية و اختاروا لهم هوية أمريكية جديدة بدلا منها. فاعتبر التنوع بذلك شيئا غير

مرغوب فيه و أحادية اللغة مرّية عظيمة. ولكن كان ذلك ممكنا طالما كان المهاجرون ممن يعنون بالثقافة الغربية الأوروبية.

و عندما وقعت الهجرة إلى الولايات المتحدة لاسيّما من الدول الآسيوية و الأفريقية و ذلك فيما بعد الحرب العالمية الثانية أو بعد العهد الاستعماري، وجب إحلال موديل البلاد البوتقة محلّ الموديل الفسيفسائي، غير أن الهند قد اتخذت لها موديلًا فسيفسانيا لقرون من الزمن. و هو ما أضفى على المجتمع الهندي طابعا جيدا ممّا أدى إلى تنمية المجتمع و تطوره.

هذا و قد ساهمت جميع المجتمعات الدينية و الثقافية مساهمات غنية في صالح المجتمع الهندي. و هنا أودّ أن أتناول بالحديث المساهمات التي قام بها العديد من الأقليات الدينية في بناء المجتمع الهندي و ذلك في مختلف المجالات بما فيها المجال السياسي و الاقتصادي و الثقافي و كان ذلك - خاصة - في عصر ما بعد الاستقلال. ولكنه يتحتمّ علينا قبل الخوض في هذه القضية أن ندرس جيّدًا المفهوم الصحيح للأقلّية. فهناك جدل شديد و آراء مختلفة حول مفهوم الأقلّية، و ذهب كثير من العلماء إلى أنه لا يمكن أن تتواجد في ديموقراطية واحدة إلّا أغلبية و أقليات سياسية و ليست دينية، و يرفضون التفكير في مفهوم الأقليات الدينية و وجودها في ديموقراطية ليبرالية مثل الهند.

قد يكون هؤلاء العلماء على حق. و لا يمكن ذلك إلا إذا كانت لدينا ديموقراطية ليبرالية. و ذلك إذا لم يكن للدين أي دور في حياتنا الاجتماعية و السياسية، و هو حلم صعب تحقيقه، حيث لا يمكننا أن نتصور مجتمعا في المستقبل القريب لا يؤثر الدين فيه تأثيرا عميقا على الحياة الاجتماعية و الثقافية و السياسية. و نتمتع أيضا بتراثنا التاريخي الذي لا يمكن التخلص

الأقليات: ومساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

و الابتعاد عنه. كما واجهنا العديد من النزاعات الرئيسية التي دارت بين الهندوس و المسلمين على مسألة مشاركتهم في السلطة. مما أدى إلى تقسيم البلاد و تشتيتها. و بالتالي تحولت المسئلة العلمانية إلى جزء لا يتجزأ من تراثنا التاريخي كما أصبح لمفهوم الاقلية و الاغلبية ديناميكاً و فاعليته الخاصة به.

هذا و كان من وضعوا دستورنا على بنية من هذا التراث. فحظى بذلك مفهوم الاقليات الدينية بقبول عام بحسن النية. كما تم ضمان الحقوق الخاصة و ذلك في الفقرات ٢٥ إلى ٣٠ من الدستور الهندي حيث تقول الفقرة ٢٥ إن جميع الأشخاص وفقاً للأمن العام و الأخلاق و الصحة و التسهيلات الأخرى مؤهلون لأن يتمتعوا - على السواء - بحرية الضمير و حقوقهم و بممارسة دينهم و تقاليدهم، كما تضمن الفقرة ٢٦ حرية إدارة الشؤون الدينية و تنظيمها، و تهتم الفقرة ٢٩ بحقوق جميع الأقليات و من ناحية أخرى تمنح الفقرة ٣٠ لهذه الأقليات حقها في إقامة معاهدا خاصة.

الموديل بالنسبة للبلدان الأخرى:

و هكذا فإن الدستور الهندي - كما هو معلوم - يعترف بكافة الأقليات الدينية منها و الثقافية و اللغوية. فإنه بحقيقة الأمر، وضع لقضايا الأقليات و حقوقها نموذجاً يمكن لدول أخرى أن تتابعه، حتى بريطانيا ليس لها قوانين مناسبة تعنى بحقوق ما فيها من أقليات من الهندوس و المسلمين و البونيين. فيتحتّم على المجتمع البريطاني أن يخفّف ما تعاني من أقلياته المتينة. فهناك بعض القوانين القائمة على التمييز التي تحتج عليها هذه الأقليات و لاسيما المسلمون. و قد وافقت الآن حتى الأمم المتحدة على الخطة التي تضمن لأقليات حقوقها و ذلك في شهر ديسمبر ١٩٩٢م. فإذا نظرنا إلى فترة ما بعد الاستعمار لم نجد دولة من الدول في العالم ليست بها اقلية دينية.

أما المسئلة الأخرى فهي مسئلة تخص بتعريف أقلية، فالأقلية أنواع مختلفة علاوة على أقلية ثقافية و لغوية و دينية، فتدخل في هذا الإطار على سبيل المثال، أقلية مسيطرة و أخرى مسيطر عليها. فمن الممكن أن تكون الأقلية اللغوية و الثقافية مهيمنة مسيطرة كما يمكن أن تكون مسيطر عليها.

و هكذا فقد تحظى أقلية ثقافية - و عادة طبقة رأسمالية أو ذات إقطاعية منها - بالسيطرة على أغلبية - فقد تكون هذه الطبقة ذات علاقة مشتركة مع ديانة أو ثقافة خاصة. حيث كان المسلمون في الهند قبل الاستعمار البريطاني عبارة عن طبقة حاكمة ذات إقطاعية رغم أنهم كانوا أقلية في المنظور الديني، الأمر الذي كان قد أدى إلى نتائج خاصة. و في الحقيقة عندما تتحول أقلية مسيطرة إلى أخرى مسيطر عليها فإن لابلها أن تواجه عواقب خطيرة و هي ما تكمن فيه النهاية السلبية للمسئلة الشيوعية.

بعد أن تناولنا هذه الأبعاد لقضية الأقلية نتوجه الآن إلى موضوعنا الأصلي و هو: مساهمات الأقلية في بناء المجتمع الهندي في فترة ما بعد الاستقلال. فكما سبق أن ذكرنا أن بلادنا تتميز بعدة أقلية متمثلة في المسلمين و الزرادشتيين و المسيحيين و السيخ و البوذييين و ما إلى ذلك. أما اليانيون (Jains) فهناك بعض الخلاف فيهم، حيث تريد جماعة منهم أن تحظى بمركز أقلية بينما ترفض ذلك أخرى. فإن هيئة الأقلية الوطنية للهند قد تقبمت إلى الحكومة الهندية بأن يمنح لليانيين مركز أقلية إلا أن الكابينة لم تتخذ بعد أي قرار في هذا الصدد.

ثقافة مركبة:

ليس لأحد أن يدور في خلد أنه هناك جماعة متبينة لم تشارك في كفاح الهند للحرية. فكان مؤتمر الهند الوطني بمثابة منظمة شاملة فتحت باب

الأقليات: و مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

عضويتها أمام كافة الطوائف فمنذ ظهور هذا المؤتمر ١٨٨٥م انضم إليه الناس من كافة المجتمعات الدينية. حيث كان رؤسائه الثلاثة الأوائل من الأقليات وهم: بدر الدين المسلم من بومباي، و. س. بونرجي - W. S. Bonerjee - المسيحي من بنغال، و دادا بهائي ناؤو روجي - Dadabhai Naurojee - البارسي (الزراشتي) من بومباي. فقد تقدمت جميع هذه الأقليات بتضحيات عظيمة هائلة طيلة كفاح الحرية إضافة إلى مساهماتها الرائعة في ثقافة الهند السياسية الديمقراطية الأخذة في الظهور.

و جدير بالذكر أن المسلمين المثقفين ليسوا وحدهم قد شاركوا في هذا الكفاح وإنما العلماء الأرثوذكسيون و علماء مدرسة ديوبند كذلك شاركوا فيه و زادوه نشاطا و قوة. فهناك قائمة تشتمل على أسماء شخصيات شهيرة ابتداء من مولانا محمود الحسن الذي راح ضحية لمؤامرة معروفة بـ "مؤامرة المنديل الحريري" و انتهاء إلى مولانا حسين أحمد المنبي الذي شارك جدياً في كفاح الحرية. فالدور الذي لعبه مولانا أحمد حسين خاصة، في كلا الفترتين فترة ما قبل الاستقلال و ما بعده يستحق منا كل الثناء و التقدير. حيث عارض مولانا المنبي فكرة تقسيم البلاد و وضع لهذا الغرض كتاباً باللغة الأردية سمّاه بـ "الوطنية المركبة و الإسلام" فقد أثبت فيه بالأدلة القرآنية على أن ليس في القرآن ما يؤيد فكرة تقسيم البلاد.

كما أورد لنا ميثاق المدينة المنورة الذي أبرمه الرسول الكريم مع أهل المدينة التي أسس فيها النبي الأعظم دولة مركبة متحدة بمساعدة اليهود و المسيحيين و القبائل الوثنية إلى جانب المسلمين، و ذلك لمنح الجميع حرية مطلقة لممارسة عاداتهم و تقاليدهم القبلية و الدينية و بإيجاد التعاون المشترك في إدارة الشؤون الخاصة بإمارة المدينة المنورة و حمايتها من

العدوان عليها، فكان ما تقدم به لنا مولانا المدني نقاشا قويا و ذلك ليس لمعارضة النظرية تقسيم البلاد و لبناء الهند دولة حديثة مستقلة علمانية.

و قد توفي المدني الذي شغل منصب وكيل دار العلوم بديوبند عام ١٩٦٢م و استمر بأعماله العلمية و بخطبه المسجلة في دعم قيام ديموقراطية سياسية مركبة علمانية في الهند. كما دعا المسلمين إلى المشاركة في العملية السياسية و قدم لهم أدلة تُبرّر لهم مشاركتهم، فقد وجد المسلمون انفسهم بعد التقسيم في حاجة من يشجعهم من رجال الدين و العلماء مثل مولانا أحمد المدني و ذلك لإعادة ثقتهم و جعلهم شركاء تماما في المجال السياسي، لأنهم كانوا ينظرون إلى مفهوم الدولة العلمانية المعروف بـ "اللايني" نظرة ريب و شك فأكد لهم مولانا أن بإمكانهم ممارسة حقوقهم و دينهم دون أي خوف، و أن الدولة لن تتدخل في أمورهم. كان هذا ضروريا إذ قامت دعاية عصاية المسلمين بأحداث قلق و اضطراب في نفوس المسلمين. فكان ما بذله مولانا المدني من جهود في سبيل بناء الدولة ما لا يقتر و عند وفاته (١٩٦٢م) تقدم إليه جواهر لال نهرو بتقدير و احترام و ذلك في خطاب ماتمي متنقل.

هذا و كانت الشخصية البارزة الأخرى هي شخصية مولانا أبي الكلام آزاد الذي يعد من أعظم المفكرين المسلمين و من أشهر المفسرين للقرآن الشريف من منظور المجتمع العلماني المركب، لقد توفّرت تفاسير عديدة للقرآن الكريم و من عدة جوانب و لكن تفسير مولانا آزاد تميز منها بأهمية خاصة. إذ أنه يساعد القارئ على نشوء فكرة الاحترام لديه لجميع الأديان و على توطيد المبادئ العلمانية للسياسة الهندية. و قد خصص مولانا آزاد مكانا مناسباً لمفهوم وحدة الدولة مما يُعتبر موقفا قويا لمجتمع متعدد الأديان مثل مجتمعنا نحن، رغم هذا التفسير قد ألف قبل الاستقلال الهندي إلا أنه لا يزال يستحوذ على

الأقليات: و مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

اهتمام القراء و الدارسين، و سيُسهّم باستمرار، بقدر وافر في تعزيز ثقافتنا المركبة و ترسيخ جنورها.

فهذا جواهر لال نهرو يقول في كتابه "اكتشاف الهند" عن آزاد: "إن مجلة "الهلل" بدأت في الصدور على أيّد مولانا آزاد، الرئيس الحالي للمؤتمر و الشاب العالي الزكاء البالغ من العمر ٢٤ عاما و الذي تحصل على دراسته الابتدائية في جامعة الأزهر بالقاهرة و رغم كونه يمرّ بمرحلة المراهقة إلا أنه أصبح شخصا معترفا بثقافته العربية و الفارسية و بمعرفته الواسعة، و فضلاً عن ذلك تلقى آزاد معرفة العالم الإسلامي و معرفة إصلاح الحركات و معرفة التطورات الأوروبية. و رغم كونه عقلاني المنظر و بالغ التسلّع في المعرفة الإسلامية و التاريخ الإسلامي إلا أنه فسّر القرآن الكريم من وجهة نظر معقولة. و بما أنه نهل من مناهل التقاليد الإسلامية بالإضافة إلى لقاءات شخصيته مع الزعماء المسلمين البارزين من مصر و تركيا، سوريا، فلسطين، العراق، إيران فقد تأثّرت شخصيته بشكل قوى بالتطورات الثقافية و السياسية لهذه البلدان الإسلامية. و قد اشتهر بفضل كتاباته في الدول الإسلامية ربما أكثر من أي مسلم هندي آخر.

آزاد عالما و سياسياً:

أصبح مولانا آزاد أول وزير للتعليم في الهند و أعطى لهذه الوزارة في ضوء معرفته الشخصية أحسن ما تستحق، و على الرغم من أنه لم يتلقى دراسة حديثة في أية جامعة غربية بالعكس من زملائه إلا أنه - كما أشار إليه نهرو - كان يتمتع بحظّه الوافر من الثقافة و البصيرة و منح للتعليم العالي مكانة مرموقة و أساساً قويا، كما خطا خطوة تجاه تشجيع البحوث العلمية و التكنولوجيا في الهند. فقد شكّل لهذا الغرض مجلس للبحوث العلمية

و الصناعية (CSIR) و كان من مدراء هذا المجلس الاوائل حسين ظهير المتخصص الشهير في العلوم و كان يساعده سكريتر قدير له يدعى "خواجه غلام السيبين" و كان خواجه بدوره في الواقع تربويا ماهرا متمكنا من مجاله. فقد ساعد خواجه د. ذاكر حسين في إعداد خطة "واردا" (Wardha) للتعليم الاساسي و ذلك بإيعاذ من المهاتما غاندي، كما كان له كَبير الأثر في وضع برنامج للتعليم الحالي في الهند.

هذا و قد عارض مولانا آزاد كليا مفهوم باكستان الاصيلي فإنه كان يؤمن إيماننا راسخا في القومية المركّبة و قد نبّه إليها جماعة من العلماء من ولاية أترابرايش قاصدين إلى باكستان قائلاً:

"ياأيها الناس! أنتم تغادرون وطنكم الأم. فهل فكّرتم في العواقب؟ فرحيلكم المتكرّر هذا سيؤدي إلى إضعاف معنويات إخوانكم المسلمين في الهند و سيأتي يوم يبدأ فيه العديد من المناطق الباكستانية بمطالبة وحثها و هويّتها، فقد يُعلن كل من البنغاليين و البنجابيين و أهل السند وغيرهم أنفسهم جماعات منفصلة مستقلة. فلن يكون وضعكم ذلك اليوم في باكستان إلّا وضع ضيوف غير مدعووين غير مرغوب فيهم، فالهندوسي رغم كونه منافسا لكم في العقيدة لا يمكن ان يكون منافساً لكم في الوطن. كما أن بإمكانكم معالجة هذا الوضع. أما في باكستان فقد تتعرضون في أي وقت للمعارضة الإقليمية أو الوطنية. فلن يكون الحظ حليفكم أمام هذا النوع من المعارضة."

فحالة المسلمين اليوم - من الضعف و العجز هو نفس ما أشار إليه آزاد. فبواجه كل من هاجر من ولاية أترابرايش و بيهار من المشاكل ما نبّه إليه آزاد مسبقا. فقد أصبحوا ضيوفا مُثقلين غير مرغوب فيهم. فقد أدرك ذلك آزاد و أنذر به المسلمين في الميعاد.

الأقليات؛ ومساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

أما موقفه من المسلمين المتبقين في الهند فكان متفائلاً تماماً، إذ أنه أخبر جماعة من الطلاب بجامعة عليغر الإسلامية في خطابه قائلاً: "أنا لست على علم بما يدور في خاطركم اليوم ولا على المستقبل الذي في ذهنكم، فهل يجلب لكم ذلك من الرسائل المفتوحة أو المغلقة ما يُعرفكم بصورة جديد من التجارب؟ فلا أعرف الأفكار والآحاسيس المتقلبة في أذهانكم. ولكنني أودّ إخباركم بما أرى. فأنتم ربما تشعرون بأن الأبواب التي كانت مفتوحة لكم قد أغلقت دونكم بينما أنا عكس ذلك أن الأبواب المغلقة من قبل قد فتحت لكم وأن ما يصل إلى مسامعكم من أخبار يختلف عما يتردد على مسامعي، فأنتم تسمعون صوتاً من الأبواب المغلقة أما أنا فيصلني صدى من الأبواب المفتوحة."

أما عن المسلمين في دلهي ١٩٤٧م الذين كانوا يلونون بالفرار بشكل مكثف وغير مأمون و ذلك لأجل أعمال العنف المترتبة على عملية التقسيم فقال لهم آزاد:

"إن النجوم ربما تكون قد سقطت من السماء فإن الشمس لازالت لامعة. فخذوا بعض أشعتها و نوروا بها الجوانب المظلمة من حياتكم، إن هذه الرسالة من آزاد لاشك قد شجعتهم كثيراً و خلقت لهم ابتهاجا و تفائلا. فإنه كان يريد من المسلمين أن يتعهدوا بأن هذا الوطن وطنهم و أن أي قرار عن مصير هذا الوطن لن يتم تنفيذه إلا بعد موافقتهم عليه.

و هكذا فإن مولانا آزاد قد بث في المسلمين الخائفين اليانسين ثقة جديدة و أشعرهم بأنهم جزء لا يتجزأ من الهند. فكان هذا بالفعل مساهمة جوهرية - بكل معنى الكلمة - في بناء الهند الحديثة و ذلك بتركيز على ثقافتها المركبة.

و كان السياسي المسلم الآخر الذي تقدم لمساهماته العظيمة في بناء الهند دولة حديثة هو رفيع أحمد قنواي حيث كان قوى الإيمان بالقومية المتحدة، فقد لعب دورا مهما في تثبيت نظام التموين في الهند ما قبل الاستقلال كما أعلن - بجهوده - يوم الأحد عطلة رسمية للبريد و كان جواهر لال نهرو يقدر بأرائه السليمة كما كان يستشيريه في كثير من الأمور البالغة الأهمية.

هذا و كان لغيره الكثيرين من العلماء البارزين من جميعة العلماء الهندية أمثال مولانا حفيظ الرحمن و مفتي عتيق الرحمن، عظيم الدور في الهند بعد الاستقلال حيث سعوا إلى إيجاد موقف إيجابي لدى المسلمين و إعدادهم نفسيا و اقناعهم بواسطة الإسلام بقبول المبادئ العلمانية.

و ما تجدر الإشارة إليه أن جميعة العلماء الهندية سعت دائما إلى إقامة القومية الموحدة و رفضت كليا فكرة تقسيم البلاد و هي لا زالت تستمر في موقفها هذا، كما كان دور دار العلوم ببيوبند أيضا دورا غاية في الأهمية.

رؤساء من المسلمين:

بعد مولانا أبي الكلام آزاد و مولانا حسين أحمد المدني يتجلى أمامنا إسم الدكتور ذاكر حسين المتصف بالثقافة و المعرفة العالية، فإنه كان - بالعكس من آزاد - ممن تثقفوا بدراسة حديثة. فقد تحصل على الدكتوراة من ألمانيا كما شارك المهاتما غاندي في إنشاء و تطوير خطة "واردا" للتعليم الاساسي، و كان قوى الإيمان بالوطنية المركبة. شأنه شأن مولانا آزاد، و ما تقدم به من مساهمات في بناء الهند دولة حديثة معاصرة مما لا مثيل له.

و يُعتبر د. ذاكر حسين من أبرز التربويين و أشهرهم حيث قام بإنشاء الجامعة المليية الإسلامية القائمة على الوطنية و التي تم تأسيسها خلال حركة

الأقليات: و مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

الخلافة - و تطورت اليوم لتصبح جامعة مركزية كاملة النشاطات، و قد شغل د. ذاكر حسين منصب مدير لهذه الجامعة فقام بواجبه خير قيام إلى أن عيّنه بعده حاكما لولاية بيهار، فثابا لرئيس الهند ثم أخيرا رئيسا للهند. و بما أنه كان شخصاً عابياً و لكن يفيض بالتفاني و الإخلاص فقد أدى مهامه، في جميع مكاتب شغلها بكل بقة و أمانة.

و تتمثل شخصية أخرى متميزة في فخر الدين علي أحمد الذي هو الآخر تقلب عدة مناصب في المركز (لهي) و كان كريم الأصل نبيل المحتد، من أسرة غالب، أشهر الشعراء بالأردنية. فكان فخر الدين هو الثاني الذي حالفه الحظ ليكون رئيسا للهند فكان مثالا في قيامه بواجبه، و قدوة لالتزامه بقضية "القومية" كما كانت قرينته "عابدة" أيضا نشيطة متحركة في كثير من الساحات و النشاطات الاجتماعية، فقدمت خدماتها العظيمة في قضايا عديدة.

و فضلاً عما سبق يوجد القاضي م. هدايت الذي عيّنه فيما بعد قاضي القضاة في المحكمة العليا. ثم نائباً للرئيس الهند، و تبعه م. س. شاغلا (M.C. Chagla) القاضي الشهير الذي حظى بمنصب قاضي القضاة في المحكمة العالية لمدينة بومباي كما شغل فيما بعد كوزير للتعليم في العاصمة، فكان ثلاث ممن شغلوا منصب قاضي القضاة من المسلمين، آخرهم هو إيه. م. أحمد (A.M.Ahmadi).

أما من الأقليات الأخرى فأصبح السيد زيل سينغ السياسي من جماعة السيخ من ولاية بنجاب وزير الداخلية و ارتقى إلى أن أصبح فيما بعد رئيسا للهند. و تعتبر جماعة السيخ أقلية بسيطة مقارنة بالمسلمين و تمثل نسبة أقل من ٢ في المئة من مجموع السكان، إلا أنها تقدمت بمساهمات بالغة الأهمية في شتى المجالات. و تعتبر ولاية بنجاب في الهند الشرقية ولاية رائدة في إنتاج

القمح، و الفضل في ذلك يرجع إلى الفلاحين السيخ الذين تحملوا المشقة و العناء في تحويل الثورة الخضراء إلى نجاح عظيم لهم.

القوات المسلحة:

لقد امتاز السيخ بخدمة الهند في مجال القوات المسلحة. فلا يفكر أحد في الجيش الهندي بدون وجود الجنود و الضباط السيخ فيه. حيث أنهم خاضوا المعارك بكل استمالة و بسالة في جميع المهام العسكرية التي كان لابد للهند من إجرائها و ذلك منذ الاستقلال. فقد كان قائد القوات الجوية أرجان سينغ (Arjan Singh) رئيسا للقوات الجوية الهندية التي أحرزت قصب السبق و النجاح الباهر في الحرب التي دارت بين الهند و باكستان ١٩٧١م كما كان قائد الجيش الهندي الذي قام بتحرير بنغلاديش ١٩٧١م هو السيخ الآخر المدعو: جاكجيت سينغ أرورا (Jagjet Singh Arora) فإن أمثلة شجاعة السيخ في النظام الدفاعي للهند كثيرة إلى حد أن سرد كل واحد منها هنا يتطلب مقالا مستقلا كهذا.

و من بين الأقليات الأخرى يأتي اسم المارشال (المشير) س. ح. ف. ج. مانيكشا (S.H.F.J. Manekshaw) رئيس أركان الحرب عام ١٩٧١م و الذي يعتبر من أشهر الجنود الذين أنجبتهم الهند حتى الآن و هو من البارسيين (Paris) و البارسي الآخر هو قائد القوات الجوية المهندس: ام. ام (M.M. Engeneer) و الذي احتل منصب رئيس أركان الحرب.

و قد فاز المُقْتَم إليه. بي تارا فور (A. B. Tarapore) بعد وفاته لحرب ١٩٦٥م مع باكستان بجائزة "فارام وير جاكرا" (Param Vir Chakra) أحد أسمى الأوسام للشجاعة الحربية. كما كان للهند عدد من الضباط المسيحيين الممتمازين أمثال الجنرال س. ف. رودريكوس (S. F. Rodrigues) الذي كان

الأقليات: ومساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

رئيس أركان الحرب، و القائد الجنرال ل. ب. سين (L. P. Sen) و القائد الآخر هيندر سون بروكس (Henderson Brookes) و القائد ك. ب. كانديث (K.P.Kandeth) و القائد دينزيل كيلور (Denzil Keelor) و فاز القائد كيلور و أخوه تروور (Trovor) الذي تقاعد قبل الوقت كقائد جناح (Wing Commonder) بجائزة "وير جاكرا (Vir Chakra) و ذلك للحرب التي دارت ١٩٦٥م مع باكستان. فكان كيلور (Keelor) أول من استطاع إسقاط طائرة مقاتلة لباكستان في الحرب. و القائد ج. ف. يعقوب المتقاعد كقائد للقيادة الشرقية و حاكم ولاية ميزورام (Mizoram) حاليا ينتمى إلى اليهود. أما المسلمون فلم يثبت تكاثرهم في القوات المسلحة و لكن ما حظوا به لتليل على امتيازهم. فمن المسلمين نجد المارشال آني. ج. لطيف المتقاعد كرئيس الأركان و الذي عيّن فيما بعد حاكما لولاية مهاراشترا (Maharashtra) و المُشير ج. ظهير الضابط الشهير الذي احتل مكانة مرموقة و القائد سمي خان و وهاج كريم كلّهم مِمّن تميزوا في الجيش الهندي. فالمسلمون لا مثيل لهم فيما قدموا من تضحيات مادية و معنوية لصالح الوطن فكان اللواء محمد عثمان الذي قتل في معركة كشمير في الطليعة كما اختير عبد الحميد صاحب شركة كوارترماستر هالفيندار (Quartermaster Havindar) بعد وفاته لجائزة "فارام وير جاكرا" (Param Vir Chakra) و ذلك لحرب عام ١٩٦٥م مع باكستان كما انتخب لنفس الحرب الجنرال قمر شيخ لجائزة "وير جاكرا" أما في الايام القليلة الماضية فقد استشهد اللواء بي. ايس ابراهيم في المعركة و هو يستعرض بسالته النادرة ضد المرتزقة الأجانب في كشمير.

الجانب الثقافي:

لا تقل مساهمات الاقليات أهمية في عالم الثقافة و الحضارة. فلنأخذ على سبيل المثال، الأدب الأردني. حيث إن الأربية بذاتها - لا بد لي أن اعترف -

تعطي مثالا فريدا لما عُرف في الهند الشمالية - "غانغا جامنى تهذيب" الحضارة المتأثرة أو المزيجية من نهري غانغا و جامونا، و الذي أصبح مترادفا للثقافة المركبة، و تمثل اللغة الأرية من التقاليد الثقافية أحسنها و ذلك لكل من الهندوسية و الإسلام. فقد ساهمت الآداب لمختلف الأديان من الهندوسية و الإسلامية و عقيدة السيخ و المسيحية و اليانية في إثراء هذه اللغة، فمن أشهر من شاركوا فيها من أصحاب هذه الديانات هم منشي برام تشاند، راجندرا سينغ بيدي. كريشنا تشاندرا، دايا سانكارا نسيم، جاكباست، تلاك جاند محروم، جاكائنات آزاد، و فراق الغوركهفوري و كلهم يتمتعون باحترام و تقدير لما لهم من المساهمات الإبداعية.

هذا و يحتل شعراء الأرية من أمثال: ميرتقي مير، غالب، فيض، و إقبال مكانة بعض أفضل الشعراء و أحسنهم في العالم فيُقارن غالب بالشاعر الألماني كونتى (Goethe) من مدينة ويمار (Weimar) الألمانية. و تجري حاليا في الهند احتفالات عديدة بقرن ميلاد غالب الثاني. فالأرية التي هي دلالة واضحة على مساهمات عظيمة للأقلية، قد استمرت في إثراء الأدب الأردى و تطويره حتى فترة مابعد الاستقلال الهندي. فالشعراء مثل ساردار جعفري، مجروح السلطانفوري، جان نثار احقر، ساحر اللودهيانوي، ماجاز، كيني الأعظمي، شاهاريار، ندا فاضلي، جاويد اختر، كلهم من الشعراء الممتازين. كما امتاز بيكال اوتساهي بكتابة الأغاني الأرية بلغة تعتبر مزيجا إبداعيا للأرية و الهندية كليهما. أما سردار جعفري فقد منح في الآونة الأخيرة جائزة "كيان فيت" (Gyanpeet Award). كما اختير قبل عامين من الآن الناقد الأدبي الشهير شمس الرحمن الفاروقي لـ جائزة "ساراسفاتي سمان" (Saraswati Samman) و ذلك لمساهمته الرائعة في النقد الأدبي.

الأقليات: و مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

أما ما يخص بأداب اللغات الأخرى للهند فمساهمات الأقليات فيها ليست بأقل أهمية عن اللغة العربية. حيث قام البروفسور باتهان (Pathan) بجامعة ماراثهوادا (Marathwad) بعمل أدبي عن الشعراء القديسين من ولاية مهاراشترا و هو عمل جدير بالإشادة و التقدير.

فقد فاز الاستاذ بعدة جوائز ماراثا الأدبية لمساهمته البزيرة (الأساسية) كما حظى بشرف أن ترأس اجتماع "ماراثي ساهتيا سميلا" - مؤتمر الأدب الماراثي - الذي يُعتبر بذاته شرفا عظيما. أما في اللغة التاميلية فيحتل القاضي اسماعيل من جينائي (مدراس سابقا) مكانة مرموقة فيها. كما يُعد م. ت. خان من حيدر آباد كاتباً شهيراً مسلماً به في لغة تيلغو، أما سارة ابوبكر فقد تبوأت لها مكاناً في أدب كَنّادا (Kannada) و ذلك برواياتها القيمة بلغة كَنّادا. و في اللغة السنسكريتية نجد غلام داستكير براجدار (Ghulam Dastgir Brajdar) العالم الشهير من مهاراشترا و الذي يحظى باحترام و تقدير جليلين لمساهماته الفريدة في مجاله. و كان مانيكال مادهو سودان من أعظم شعراء بنغال عبر العصور. كما كان قاضي نظر الإسلام الشاعر الثوري مسلماً تزوّج بهندوسية. أما من أشهر الكتاب المعاصرين للقصة البنغالية فيبرز منهم السيد مجتبي سراج الذي اختير لجائزة: "ساهتيا أكاديمي" إلى جانب مكانته المرموقة كضابط في خدمة الشرطة الهندية.

و تركت الأقليات أثراً عظيماً خاصة في مجال إنتاج الأفلام و إخراجها و تمثيلها و في كتابة الحوار في الموسيقى و الغناء. فيذهب بعض العلماء إلى أن الأقليات - لاشك - المسلمين منها خاصة نجحت في تقديم المساهمات البالغة الأهمية إلا أنها لم يكن لها حظ وافر في حقل التجارة و الصناعة و المهن المتماثلة الأخرى. و قد قارن الصحافي تيودور رايت (Theoddu Wright) ما تقدم به المسلمون من المساهمات في مجال الرياضة و الأفلام في

الهند بمساهمة أفريقيا في الرياضة و الموسيقى في الولايات المتحدة. فهو على حق - لحدّ بعيد - فيما ذهب إليه إلّا أن هذا لا ينطبق على جميع الأقليات إذ أنها كثرة كاثرة في الهند.

من المسلمين أصبح محبوب خان شخصية أسطورية في كلا المجالين مجال إنتاج الأفلام و إخراجها، حيث أحرز فيلمه "الهند الام" (Mother India) نجاحا كبيرا و اعتبر فيلما كلاسيكيا. كما قام محمود خالد بتأسيس استوديو خاص له تم فيه إعداد عدة أفلام هامة. أما كمال الأمروهي فقد حظي باحترام كمنتج و مخرج الفيلم الشهير "دائرة" - الحلقة - وغير هؤلاء هناك أسماء شتى اشتهرت بالإخراج وغيره من المسلمين. أما عن الأقليات الأخرى فكان البارسي سهراب مودي منتجا مخرجا عظيم الشهرة و الشعبية. فقد قام بإعداد العديد من الأفلام التاريخية الرائعة مثل "باوراس" (Pauras) إلى جانب فيلمه التذكاري بشأن حركة الاستقلال الهندي، كما كان بنفسه ممثلا كبيرا و مخرجا و منتجا عظيما. كما كان آئي. ب. اتش. ج واديا (I.B.H. Wadia) البارسي الآخر منتجا شهيرا.

أما في مجال التمثيل و الأداء فيعتبر بليب كمار (يوسف خان أصلا) شخصية أسطورية و هو من أعظم الممثلين في عالم الأفلام الهندية و يحظى بمنزلة رفيعة لدى الشعب الهندي و من الصعب أن يحل محله ممثل آخر. كما هناك من الأقليات ممثلون آخرون كوميديون - هزليون - مثل: جوني وافر، محمود، موقري، و ممثلو الأنوار الخاصة مثل رحمن، افتخار وغيرهم. و ينفيد اليهودي أيضا له مكانة عظمى في التمثيل فما قام به من أدوار في أفلام عديدة خاصة في الأفلام التي أعدها راج كافور لا يمكن الاستغناء عنه. كما توجد إلى جانب الممثلين ممثلات كذلك مثل: سريّا، مينا كوماري، نرجس، نَمّ، مادھوبالا، وحيدة رحمان، ممتاز، تبسم، شبانه أعظمي وغيرهن كثيرات. و لم تكن سريّا

الأقليات: ومساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

ممثلة فحسب و إنما مطربة عظيمة الشهرة أيضا. كما اكتسبت مينا كوماري لها شهرة في الأفلام الهندية فأصبحت أسطورة و هي على قيد الحياة، و قد لقيت أفلام عديدة راجا كبيرا بسبب دورها و تمثيلها فيها و إن كانت قصة الفيلم دون مغز و لب. و على الرغم أنها لاقت نهاية مفرعة إلا أنها تركت لها أثرا في عالم الأفلام. أما نرجس فهي الأخرى قد مثلت في الكثير من الأفلام الشهيرة و لا يمكن نسيان بعض من أدوارها. و فيما يتعلق بمادهو بالا فقد لقيت لها احتراما و تقديرا لما كانت تتمتع بجمال لا تشوبه الشائبة. و قامت وحيدة رحمن بتمثيل الأدوار المختارة العديدة. و تعتبر شبانه أعظمي من الجيل الجديد نسبيا إلا أنها قامت بأعظم التمثيل في مختلف الأفلام فاحتلت لها مكانة فريدة، كما أنها عضو في البرلمان الهندي حاليا.

و من المطربين يبرز في الطليعة كل من سوريا، شهنار بيغام، محمد رفيع، طلعت محمود، الأخيران من الصعب أن يماثلهما أحد فاككتسب المطرب رفيع خاصة، مكانا مرموقا، و شعبية عظيمة لأبد الدهر. أما طلعت محمود فكانت مساهماته في الغزليات. و من كتاب الأغاني هم مجروح السلطان فوري، كيفي الأعظمي، ساحر الدهيانوي، شكيل، و حسرت الجاني فوري. و لمجروح السلطان فوري شرف كتابة أكبر عدد من الأغاني الممتازة التي تعدّ مفخرة له و هو لا يزال يكتب الأغاني.

و في مجال الموسيقى يعتبر نوشاد أميرا أسفرت مساهماته عن تحقيق نجاح خارق للأفلام العديدة، و يسيطر حاليا على عالم الأفلام مخرج موسيقى آخر يُدعى أيه. آر. رحمان من جيناتي (مدراس) و هو من قام باختراع نفمة عالية الشعبية لأغنية "ونداي ماترام" (Wande Matram) التي يلفظ بها جميع الشعب في ربوع الهند.

كما ساهمت الاقليات بمساهمات غنية في مجال الموسيقى الكلاسيكية. فمن لا يدرى عزف بسم الله خان على الشهنائي و عزف الله ركهها و ذاكر حسين على الطبله و عزف كل من الاستاذ علاء الدين و علي اكبر خان و امجد خان على "ساردا" و من يغفل عن عزف صوتي لنغمات كلاسيكية يتمتع بها حافظ خان، فياض خان، امر خان و باداي غلام علي خان.

هذا و في الفنون الجميلة فيمتاز غلام شيخ من بومبائي، طيب مهتا، اس. اتش. رضا، و ف. م حسين من بومبائي بشهرة عالمية. و ينتمي جهانكير سباوالا (Jahangir Sabawala) و جيف باتيل (Guf Patel) إلى جماعة البارسيين. كما اكتسب حبيب تنوير و نصر الدين شاه مكانا لهما في المسرحيات الهندية. و المسرحيات الماراثية (Marathi) فقد ترك فيها حبيب تنوير و جبار باتيل أثارا و نكريات خالدة، و كلامهما يعترف بهما كأعظم المخرجين في المسرحيات الهندية والماراثية على التوالي. و قد اشتهر صفدر هاشمي لمسرحيات تقام على الطرق العامة (Street Plays) و اغتيل عندما تعرّض فريقه الذي ذهب لعرض المسرحيات لجمع التبرعات لناشطي الاتحاد التجاري، تعرض لهجوم من بعض الأشرار و ذلك في مدينة غاري آباد. و يعتبر الوقف "سهمت" الذي شكل تخليد الذكراه وقفا نشطا في ترسيخ القيم العلمانية و توطيد جنورها في البلاد.

أمّا مساهمات الاقليات في العلوم فإنها تتسم بعظمة حيث كان الدكتور هومي بهابها (Homi Bhabha) الأب الهندي للبرامج النووية بارسيا العقيدة. كما ينتمي إليه. بي. عبد الكلام الذي لعب دورا مهما في التفجير النووي في منطقة "بوكهران" (Pokhran) عام ١٩٩٨م و دورا في تطوير برنامج الصواريخ للهند كمستشار علمي للحكومة إلى المسلمين.

الأقليات: و مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

و في مجال الصحافة فقد وقر المسلمون إلى أقليات أخرى كبار الصحفيين للهند. فكان السيد بريلوي (Barelvi) رئيس التحرير لمجلة (Bombay Cronicle) قبل الاستقلال، كان صحافيا بارزا فضلا عن كونه أحد الأعضاء التأسيسيين لإتحاد بومبائي للصحفيين، كما كان قوميا مخلصا وشجيذا. أما في الهند الحديثة فنرى العديد من الصحفيين البارزين في كافة اللغات الهندية تقريبا. ففي الصحافة الإنجليزية نجد أشخاصا مثل: إقبال مسعود، م. ج. أكبر، ظفر آغا. سيما مصطفى، سكينه يوسف علي، نكهت كازمي، ساجدة مومن، وغيرهم يقومون بمساهماتهم الرائعة.

كما لا تقل مساهمات الأقليات أهمية في عالم الرياضة كذلك. فقد قدمت الأقليات عظام وكبار اللاعبين في لعبة "كريكت" (Cricket) أمثال: مشتاق علي، نواب افتخار خان باتودي و ابنه منصور علي خان باتودي، أرشد أيوب، والمهندس فاروخ، عابد علي، سيد كرمان، محمد أظهر الدين، غلام أحمد، غل محمد، عباس علي بيك، و سليم دراني، بالإضافة إلى بشن سينغ بيدي، روجاربتى، ن. ج. كونتراكتر، بولي أمريغار و مانندر سينغ كل هؤلاء من أعظم اللاعبين.

و في كرة القدم لا يفوتنا أن نذكر أسماء مثل: نعيم الدين، محمد حبيب، أحمد خان، تاج محمد، بي. بي. صالح، وغيرهم. و جارنال سينغ هو الآخر من أشهر لاعبي كرة القدم. أما في لعبة الهوكي فأسماء أسلم شير خان، من المسلمين، و من السيخ براغات سينغ، برتبال سينغ و المسيحي ليلي كلاؤدياس هي أسماء صعبة النسيان. و قد فاز العديد من السيخ مثل ميلكا سينغ بأوسام مختلفة للهند. أما في لعبة البليارد فأسماء ولسون جونز، مانيكال فيريرا كانت في الطليعة في العالم. كما يعرف في لعبة التنس (كرة المضرب) المسيحي لينر.

التجارة و الصناعة:

تعتبر مساهمات الأقليات في التجارة و الصناعة مساهمات هائلة. و من احتل فيها الصدارة فهم البارسيون. حيث يمثل الحد الأدنى لهم (٦٠٠٠) من مجموع السكان. فقد لعبت شركة (Tata) على وجه التحديد دورا حاسما في تصنيع الهند كما قامت شركة غودريج (Godrej) و شركة نولسي واديا (Nulsi Wadia) بمساهمات فعالة. كما أسست شركة "م. س. اوبراي" سلسلة من الفنادق ذات النجوم الخمس و ذلك ليس في الهند فحسب و إنما في الخارج أيضا. و يدخل كذلك أسماء السيخ في هذا المجال مثل: بهاني موهان سينغ، و غورفريت سينغ.

أما المسلمون الذين يمثلون أكبر أقلية في الهند فلبسوا في طبيعة النشاطات التجارية و الصناعية و ذلك لأسباب تاريخية، حيث كانت الطبقات الحاكمة لهم ذات ميل إقطاعي فلم تكن لها تقاليد و اتجاهات في هذا المجال منذ العصور الوسطى. و من ناحية أخرى فقد وجد هناك أشخاص أسلموا و كانوا في الغالب حرفيين من طبقات متدنية في المناطق الحضرية و فلاحين في المناطق الريفية. فلم تتطور ثقافة تجارية لدى المسلمين في الهند، و في الواقع كانت هناك ثلاث جماعات في ولاية كوجرات و هي خواجه، بوهراس، و ميمون، و كانت ذات ميل تجاري أصلا. و قد هاجرت بعض منها راغبة في الصناعات الحديثة و نظام المصارف و التأمين، و الشحن إلى باكستان، و ذلك لأنها ظننت أنها لن تتمكن من منافسة نظائرها الهندوس في الهند، و في الجملة كان نصيب البورجوازية ضعيفا للغاية لدى المسلمين الهنود. أما في الهند الحديثة فقد برز بعض الصناعيين في هذا المجال من أمثال: مجموعة شيرفاني التي تُدير صناعات جيف (Geep) و في بومبائي شركة رانمبوانكس (Raimbo Inks) و مصنع أحمد عمر للبترول وغيرها. هذا و قد تحرك بعض

الأقليات: ومساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

الحرفيين في المناطق الحضرية لاسيما في الهند الشمالية فقاموا بإنشاء تجاراتهم الخاصة بهم حيث تسير بهم تجارتهم إلى ما يُرام.

بما أن الأقليات قد تقدمت بمساهماتها الرائعة في جميع المجالات بعد الاستقلال فإنها تجد أمامها في نفس الوقت، بعض العقبات و العراقيل، و أكثر من يتعرض لها هم المسلمون حيث يشكون و يواجهون عنصر التمييز المخطّط ضدهم و ذلك لا سيما في وظائف حكومية.

فنسبة المسلمين في خدمات و وظائف إدارية حكومية نسبة ضئيلة جدا تمثل أقل من ٣ بالمئة، رغم عددهم البالغ حوالي ١٢,١٢ بالمئة. و ذلك وفقا للإحصائيات التي جرت عام ١٩٩١م. و لكن من تمكنوا من خدمات إدارية من المسلمين مثل: سلمان حيدر الذي حظى أن يكون وكيل الخارجية قاموا بواجبهم بدقة بالغة.

فإن تمثيل المسلمين في جميع المستويات من الخدمات الحكومية تمثيل أقل بكثير من نسبتهم في السكان و ذلك ليس للميز ضدهم فحسب و إنما لافتقارهم إلى التعليم و الثقافة أيضا. فهناك حاجة مُلحة لبذل الجهود الخاصة من كلا الجانبين من المسلمين و الحكومة لنشر التعليم بينهم.

ضعف الأقليات و عجزها:

إن الأقلية المسلمة برمتها تتضاعف هماتها لكونها تتنفس في فقر و أمية و تخلف. و يتضح من البيان عن الهند الريفية الصادر عن حكومة الهند استنادا إلى مسح جرى عام ١٩٩١م، أن المسلمين غاية في التخلف. فمثالهم مثال جماعة داليت (Dalit) و في بعض الحالات أكثر منها تخلفا. و لم تبذل جهود مخلصنة لتحسين حالتهم، فلو قامت الوكالات الحكومية ببذل جهود مناسبة لتنمية قدراتهم و لتزويدهم بالقروض القابلة النمو اقتصاديا، لتمكن

الحرفيون المتواجدون في المناطق الحضرية من تحسين وضعهم و من النهوض بحالتهم الحالية نسبياً.

قام كبير الوزراء الاسبق لولاية اترابرايش باهوكونا (H. N. Bahuguna) بتأسيس هيئة للأبوات النحاسية في اترابرايش ساعدت عاملي النحاس في محافظة مرآداباد مساعدة كبيرة، فجلبت للمسلمين الحرفيين نعمة الازدهار و الرقى. كما شكلت حكومة نرسيما راؤ مؤسسة لتمويل الاقليات و ذلك برأسمال ابتدائي تبلغ قيمته خمس بليونات روبية هندية، إلا أنه لم يسمع لها أي صدى و نشاط حتى الآن. كما منحت الحكومة لمؤسسة آزاد التعليمية من المبلغ ما قيمته سبعمائة (٧٠٠) مليون روبية هندية، لاسيما لتعليم المسلمين و التوظيف الذاتي للنساء المسلمات. فاستفاد منها الكثيرون منهم. فالمسلمون لهم مواهب عظيمة لا بد من الاستفادة منها. و قد قامت اندرا غاندي بوضع لجنة بقيادة عوفال سينغ لدراسة التدابير و اقتراحها لتحسين حالات المسلمين و جماعة داليت (Dalits) فقد قامت اللجنة باقتراحات هامة من شأنها أن تفيد المسلمين و داليت كليهما إفادة عظيمة إلا رغبة الجهاز الحكومي في تطبيق هذه المقترحات و تنفيذها كانت مفقودة. و يمكن أن يقوم الحرفيون من المسلمين بمساهمات ممتازة في تدعيم الصارات تلك إذا توفرت لهم إمكانيات و تسهيلات مواتية.

نسبة تمثيل المسلمين في جمعيات كل من الدولة و الولاية نسبة غير متكافئة بالمقارنة مع نسبتهم من السكان. فبلغ عدد الأعضاء المسلمين في البرلمان حالياً ٢٨ عضواً فقط. و هو ما يمثل ٥,١٤ بالمئة من مجموع السكان المسلمين، و لم تتجاوز نسبتهم خلال خمسين سنة هذه ٨ بالمئة. فلا بد لجميع الأحزاب السياسية أن تأخذ بعين الاعتبار ضرورة ترشيح أكبر عدد من المسلمين في المعركة الانتخابية ليتم اختيار الأعضاء المسلمين في البرلمانين وفقاً

الأقليات: و مساهماتها العظيمة في بناء المجتمع الهندي

لنسبتهم في السكان، الأمر الذي لن يُنتج للمسلمين شعورا بالثقة فحسب و إنما شعورا بالمشاركة في العمليات السياسية في الهند أيضاً.

إن المسلمين يشعرون بعدم الأمان و ذلك لتكاثر أعمال العنف الطائفية فمن يفكر منهم في مقاومتها يخسر كل ما يمتلك كلما تنبلح هذه الحواش. و من المعلوم أن أسباب العلمانية في طبيعتها سياسية أكثر منها دينية. فإذا تولّد لدى المسلمين شعور بالمشاركة في الإجراءات السياسية فإنه سيُساعد على تخفيض الأعمال العدوانية الطائفية، مما سيؤدي إلى ترسيخ جذور ديموقراطية ليبرالية قائمة على التعددية في الهند. وقد شهد توجيه السياسة المسلمة تغيراً أساسياً (جوهرياً) فيما بعد الوضع الباطني فقد تحول من القضايا المثيرة إلى القضايا الثابتة الخاصة بقائهم و بمشاكلهم التعليمية و الاقتصادية، الأمر الذي يعتبر تطوراً هاماً و بشيراً بالخير للشوعية الهندية. فإذا تمّ ترسيخ هذه العملية أكثر فأكثر، ساعد على تخفيف حدة التوتر الطائفي و على تعزيز عوامل التكامل القومي. و تستطيع أن تلعب كل الوكالات الحكومية وغيرها دوراً مهماً في تعميق و ترسيخ هذه الخطوات.

و لابد من التأكيد هنا في الجزء الأخير للمقال على أن استقرار الدولة الهندية و ثباتها يكمن في نظامها التعددي المتباين فقد كنا عبر التاريخ مجتمعاً متبايناً فكلما اعترفنا بدور التعددية في وطننا أكثر كان لها مستقبل أفضل.

لقد ساهمت جميع الطوائف بشكل مكثف في تطوير بلادنا فليس لأحد أن يعترف بهذه الحقيقة بل يجب عليه أن يسعى جاهداً لإتاحة الفرص لجميع الطبقات و الجماعات لتمكينها أكثر من إثراء مجتمعنا ثقافياً و تعليمياً و اقتصادياً. فلا يمكن لأية طائفة من الطوائف أن تدعى القيام بهذه المهم

وحدها، فإن الاعتراف بالتعددية سيؤدي إلى تخفيف التوتر الاجتماعي من ناحية
و إلى إثراء نوعية ديموقراطيتنا الليبرالية من ناحية أخرى.

تعريب: عبد الله عبد الرحمن فضل

مناخ في طور الاعـداد

بقلم: أيايا بانىكر

جامعة كيرلا

إن الدراسة الأولى التي تناولت أداب كيرلا نقدا هي ليلاتي لاكم (Lilatilakam) التي انتجت في القرن الرابع عشر، و طبعت لأول مرة في ١٩١٦م بعد أن اكتشفت مسودتها في نفس السنة. هذه الدراسة مكتوبة في اللغة السانسكرتية، إلا أن معظم الامثلة التي أوردها المؤلف مأخوذة من أداب مانيبرافالام (Manipravalam) (خليط السانسكرتية و المالايام). "ليلاتي لاكم" دراسة جادة للغة مانيبرافالام و آدابها، و تتكون من ثمانية فصول، الثلاثة الأولى منها تبحث اللغة و تتناول الملامح الرئيسية لـ مانيبرافالام و أصول لغة المليالام، فيما يتعرض الفصل الرابع للزلات الشعرية (Kavyadoshas)، و الخامس لمحاسن الشعر (Gunas) و الفصلان السادس و السابع يتعرضان لـ Sabda Alankaras (الفصاحة) و Artha Alankaras (البلاغة) فيما خصص الفصل الثامن و الأخير لـ Rasas (التخيل). الدراسة موضوع البحث تصف الأصوات (أي الألفاظ) بأنها بمثابة الجسد، و التخيل (Rasas) بكونه "الروح". ويعتقد بأنه - تقسيم الأدب إلى الجسد و الروح - يتطابق مع الأسلوب الكتابي الذي اعتمد في كتابات لغتين شقيقتين (Telugu, Kannada) في بداية الامر. و يبدو أن مؤلف "ليلاتي لاكم" كان عارفا بعدة لغات مثل براكرت

(Brakrit) وتيلجو و كنرا و السانسكرتية و المليالام. و يبدو أيضا أن كاتب الدراسة (غير المعروف) كان لغويا و وضع بعض النظريات الجمالية. في الفصل الرابع من مؤلفه (بمعنوان: Dosha Lokanam) يطلع الكاتب على عشرين عيبا في الشعر (Kavyadoshas)، و في الفصل اللاحق أدرج أربعة محاسن (Gunaniroopanam). أما الفصل السادس، فإنه مخصص لتمييز ثلاثة أنواع من الفضائل: الأعلى و المتوسط و الأدنى. و في الفصل السابع يبحث المؤلف ٢٧ من أوجه المجاز و الاستعارة، بينما يقوم في الفصل الثامن و الأخير بتحليل الشيء و المحاسن (Vastu, Alankara) باعتبارها مصادر، و يضيف إليها التقشف (Santa) بوصفه تاسعا من أوجه راسا (Rasa). و يقال إن لـ "فيرا" (Vira) نفس المكانة المسيطرة بين أوجه راسا، التي تتمتع بها "اندر" (Indra) بين ديفاس و "سرنغارا" (Srngara) أهم حتى من "فيرا" و شأنها في ذلك شأن الآله بونداريكا كاشا (Bundrikaksha). و هناك دراسة نقدية أخرى - مثل "النكارا سماكشيپام" (Alankara Samakshepam) - انتجت بعد "ليلا تي لاكام" إلا أن جميع تلك الدراسات للنقد الأدبي لم يختلف أمرها عن سابقتها - ليلا تي لاكام - بمعنى أنها هي الأخرى انبعثت من الأصول السانسكرتية. و بالرغم منه فإن الدراسة المنتجة في الأزمنة اللاحقة، لها قيمة نقدية محدودة، و إنها لا تساعد إلّا في إبراز بعض الجوانب من آداب مانيبرافالا (Manipravala).

الحقيقة أن هناك عددا من الدراسات النقدية التي سبقت في ظهورها على "ليلا تي لاكام" و كتبت أصالة بلغة المليالام، و لم تكن خاضعة بوجه كلي للغة و الجماليات السانسكرتية. و لعل القصيدة البيانية الطويلة بمعنوان "راماتشاريثام" (Rama Charitham) و المقروضة في عام ١٨١٤م، كانت أولى

قصائد من فئة Pattu Kavyas، و في القرون اللاحقة طلعت أعمال مماثلة من انتاج شعراء نيرانام (Niranam) و بونثانام نامبوديري (Poonthanam Nambudiri)، و تونتشاثو ايزوثاتشان (Thuchathu Ezhuthachan). إلا أنه من بواعث الأسف أن النقد لم يتمكنوا حتى الآن من وضع نظرية للشعر المليالامي على أسس هذه الأعمال الابداعية في لغة المليالام. ونتيجة لذلك فإن النقد (للآداب المليالامية) اضطروا للاعتماد على الأساليب النقدية الأجنبية بوجه كلي. و في الزمن الحاضر نادرا ما نجد العناية العلمية بالنقد الأدبي تتعدى متطلبات الغرفة الدراسية، و هذا الإهمال ينعكس بالتالي في نوع من الركود الفكري. الأعمال السانسكرتية من أمثال راغافا ناندا (Raghavananda) استعرضت - في التعليقات و المقالات النقدية - استعراضا دقيقا، إلا أن شعر باتتو (Pattu Kavyas) تتضمن عناصر لا يمكن ايضاحها بتطبيق مبادئ النقد المأخوذة من السانسكرتية. "راماتشاريثام (Ramacharitham) و "كريشنناكاثا" (Krishnagatha) و أدياتما رامايانام (Adyatma Ramayanam) و سري ماها بهارتام (Sree Maha Bharatam) من القصائد البيانية المطولة و المقروضة في التقليد المحلي حلت محل نظائرها في اللغة السانسكرتية. الشعر السانسكرتي المطول ليست له جنور عميقة و راسخة في المليالام. و إنما التقليد المركزي في شعر اللغة مؤخرة النكر مستمد من عصر سانغام (Sangham) و من عصر باتتو الشعري و الممتد من القرن الثاني عشر إلى السادس عشر. و هكذا فإن شعر ايزوثاتشان (Ezhuthacham) و بونثانام (Poonthanam) مؤسس على التقاليد الشعرية المغايرة للشعر المطول و شعر تشامبو (Champu) المأخوذين من السانسكرتية. و يبدو أيضا أن روائع الكلاسيكيات السانسكرتية لم تترجم إلى المليالام لغاية القرن التاسع عشر. و الملحمة الشعرية - شاكونتلام - لصاحبها كاليداس، نقلت إلى المليالام لأول

مرة حوالي العام الثمانين من القرن التاسع عشر، وبعينذ طلعت عشرات من التراجم لنفس الملحمة. إلا أن هناك عددا من الأعمال التي انتجت في أرمنة قبله، وهي إما محاكاة للشعر السانسكراطي المطول، أو منظومة على طرازه، أو ماثورات و ممارسات ترجمية. فالمحمة "رامايانا" نقلت إلى المليالام بأساليب شتى (كمثل - Ramacharitham, Ramkathappatu, Kannassa Ramayanam, Adhyatma, Ramayanam, Killippattu لكنها جميعا ليست تراجم بالمعنى الحقيقي، وإنما هي انتاجات ترجمية. ظهور حركة بهاكتي (Bhakti) أو التصوف في العصور الوسطى لم يساعد فقط في ترجمة الأعمال السانسكرتية إلى اللغات و اللهجات المحلية، وإنما كان له أيضا دور في تطبيق التقاليد الشعرية المحلية على ما تم نقله و روايته من الملاحم الوطنية (السانسكرتية) في اللهجات و اللغات المختلفة. و إنني على يقين بأن اضعاء طابع الدرافيد في كيرالا على الأسطورة الارية، قد سهل عمل تكييف ما يسرى في تلك الأعمال (السانسكرتية) العظيمة بالظروف و التقاليد الكيرالية المحلية. و إن الدراسات التي تتناول روائع شعر المليالام و خصائصه الشعرية، نادرا ما تتناوله بالاستقلال عن التقليد السانسكرتي. و في الفترات الأخيرة بذلت جهود لتسليط الأضواء على قواعد راسا (Rasa) و دوانى (Dhavni) و فاكروكتى (Vakrukti) بإيراد أمثلة من انتاجات كتاب المليالام. و يمكن عدّ Bhasha Bhushanam لـ أيه. آر. راجا راجا فارما و Kairalidhvani لـ بي. ك. نارايانا بيلاي ضمن قائمة هذا النوع من الأعمال النقدية. و مع أن المؤلفين لم يضعوا أسس نقد الشعر من خلال دراستهما لكلاسيكيات المليالام، إلّا أنهما حاولا أن ينظرا في تلك الآداب الكيرالية الكلاسيكية باعتبارها مجرد ابرازات لما تم اكتشافه من صنائع و بدائع الآداب السانسكرتية.

و لحل هذا الفراغ في النقد الأدبي المليالامي ناشيء عن سببين: أولهما عائد إلى كون غالبية النقاد القدامى علماء السانسكريتية و آدابهما، و عدم اكتراثهم بأي شيء يمكن وصفه بالتقليد الشعري الدرافيدي. و حتى النقاد الذين كانوا على المام بالأعمال الدرافيدية القديمة، بما فيها مساهمات كتاب كيرالا في آداب سانغام، مضوا بعد أن ساقوا بياناً للآداب الدرافيدية الكلاسيكية، أو لخصوصها تلخيصاً. و السبب الثاني هو أن النقد الأدبي في المليالام خرج لحيز الوجود تحت التأثيرات الغربية. كما و إن نمو النثر و ظهور الجرائد و انتشار التعليم الانكليزي مقرونا بالتعارف العام على النماذج الأدبية الغربية، من العوامل التي أدت إلى نمو النقد الأدبي في لغة المليالام كثمرة للصحافة الأدبية. و هذا النقد استخدمه السانسكريتيون كأداة الترجمة وفق القواعد المتبعة منذ أزمنة قديمة، بينما اعتبره الكتاب من أتباع الغرب (مثل اشوتا مينون) وسيلة لتقييم انتاجات الأدباء و مقالاتهم النقدية التي كانت نطلع في المجالات الأدبية و استعراضات الكتب. هذان الاتجاهان يجتمعان بعضهما مع البعض في الكتابات النقدية لـ آيه. آر. راجا راجا فرما (١٨٦٣ - ١٩١٨) و كيساري آيه. بالا كريشنا بيلاي (١٨٩ - ١٩٦٠) و جوزيف موندا سيرى (١٩٠١ - ١٩٧٧). و في الوقت الذي كتب راجا راجا فرما مؤلفه Bhasha Bhooshanam في التقليد السانسكريتي، نتلمس التأثير الغربي في ملاحظاته التي تتناول كتابات كوماران آسان و محاولته استخدام المناخ التخيلي الحديث بالابتعاد عن التقاليد البالية. و رحب راجا راجا فرما أيضاً المحاولة التي رفضت التقيد بالقوافي و التخيلات الشعرية من أمثال اللوتس و الشمس و القمر. ثم جاء تلميذه ساهتيا بانشانون، فحاول أن يعرف للقراء من جيله بالشعر الكلاسيكي المليالامي: Cherusseri, Kunchan Nambiar, Ezhuthachan. إنه كان من رواد النقد الكيرالي

الحديث الذي سعى لدمج الأفكار المحلية و الغربية سعيا جادا، و أعماله النقدية مكنت القراء من استجماع مجموعة من المعايير للتقويم الأدبي. لم يحاول ساهتيا بانشان أبدا أن يتستر وراء الإناقة المصطنعة، و لانشغاله بالقضاء فقد تسنى له النظر في الأدلة المتقاطعة و التوصل إلى ما هو الحق و الصواب بدون أن يكون في أمره مغلوبا و محكوما بالاعتبارات العاطفية أو العصبية. و إنه بدوره يقول في مقدمة مؤلفه حول كونشان نامبيار (١٩٠٦م):

أخشى أن الأوراق التي تتجه للنقد، ستفشل في كسب رضى المحترفين بالاستعراض الأدبي أو المتشربين في المتاهات الصحفية الذين يعرفون بكرمهم علينا، فإنه بالرغم من اتخاذهم من الممارسة الرتيبة للقدح المجفف الركيك وسيلة للسباق و التناحر في انزال الظلام على أرضنا - الأرض التي سبق و أن أصبحت مظلمة في مراة أدمغتهم المظلمة - يتيحون لي بين فينة و أخرى فرصة للضحك بنوباتهم النقدية التي تنبع من الأحقاد الركيكة. لعل القارئ الشغوف يدرى أنه بالرغم من أن أرض الأدب المليالامي التي تم حرثها بمحراث النقد، يستمر أحد الجوانب الرئيسية - إن لم يكن هو الجانب الرئيسي الوحيد - لشاعرنا الشعبي نامبيار - و بذلك أقصد الجانب الهجوي في شعره - غير مفرز حتى الآن. و لدى أمل بأن محاولتي تناول ذلك الجانب وغيره من جوانب شعر نامبيار، ستفوز بالتقدير، اذا كنت عند حسن ظن دارس الأدب، و أتمتع باعترافه بأن لي حقا في الادعاء بالإصالة.

هذا الادعاء بالإصالة بحد ذاته شيء جديد و حقيق بالاهتمام فيما يتعلق الأمر بالنقد الهندي. التقليديون من بين النقاد الهنود كانوا و لايزالون يدعوننا للاقتناع بأن كل ما قيل أو يمكن أن يقال بصدد شيء ما، سبق و أن قاله القدماء من سادتنا. إن فان ساهتيا بانشان يبدو و منحرفا بشيء عن القاعدة المتبعة

مناخ في طور الاعداد

حيث يجترأ على الاتيان بشيء جديد مع الادعاء بالاصالة. و في مقدمته (المكتوبة باللغة الانكليزية) لمحاضراته - عام ١٩٣٠ - التي تتناول تونشاثو ايزوثاشان (Tunchathu Ezhuthachan) و القيت بمدينة مدراس، إنه يبرر سعيه لترجمة الكلاسيكيات من جديد:

يرى بعض الناس أن وقوع القدماء من اعلام الآداب موقع الاهمال الممكن، يعود سببا إلى أنه يتعذر لنا تقدير مكانتهم، ما لم نتعرف عليهم من خلال أبناء زمننا. فالعصور - كل العصور - تتطلب أن نطل على الماضي من نافنتها الفكرية المستقلة. و تأمين حماية مصالح المجتمع المثقف يفرض أن لايتترك كاتب عظيم من كتاب الماضي يختفى في ظل اسم عظيم.

لقد انجز ساهتيا بانشان مهمة استعادة سمعة الأدباء و الكتاب القدامى انجازا صافيا، و انطلاقا في منهاجه النقدي قال في المقدمة نفسها:

بذلت الجهود لتعريية العروق الرئيسية بغية أداء عمل التنجيم، لكن المشكلة هي أن العروق ذاتها تبدو أبعد ما تكون عن التحضير. و بالرغم منه فإنني - مع الاعتراف بجلالة مكانة تلك النابغة - لم أتردد في غريلة المتألق من المعتم الخام. و أخشى أنني سرت في اتجاه مضاد للآراء المقبولة بهذا الخصوص، إلا أن الأمانة النقدية و متطلباتها كانت في الشدة و القوة بدرجة أنني لم أستطع أن أمضى متناسيا أياها. الخطر يكون كبيرا اذا ما اتخذنا من الأسس المهلهلة المتهاوية سندا لسمعة كاتب ببراغة ايزوثاشان، و من الممكن أن الأجيال القادمة تحاسبنا على تقديراتنا الخاطئة. لا أجد مبررا للاعتماد على أسس غير قويمة خاصة و الحال أنه تتكاثر القواعد الثابتة التي تصلح أن تكون عمدة لسمعته.

لعل ساهتيا بانشان هو أول الكتاب الكبير اليبين الذي تقبل جميع المسئوليات و الواجبات كناقذ أدبي، و لم يتزحرج عنها في وقت من الاوقات. كان له أسلوب منطقي مترابط، و منهاج دقيق لغربلة الشهادات، و هذه السمات المقرونة بسلامة التعبير و جلاء الفكر، تجعله من أبرز النقاد للآداب الكيرالية. و إنه بصدد تناول أيزوثاشان و عظمته كشاعر، يتطرق إلى ما يجعل الشعر عظيما، فيقول:

في الوقت الحاضر حيث بلغ التطاحن بين الايمان بالله و الالحاد أشده، يمكن ألا تحظى الفلسفات التصوفية و الدينية بالاهتمامات، إلا أنه اذا ما سلمنا أن الشعر فن، و الفن يستحق الاشادة و التقدير، فعندئذ يمكن القول بأن الشعر سوف لا يقع موقع الرفض لمجرد أن موضوعه ديني. دانتية و ميلتون شاعران عظيمان، و هما كتبا قصائد حول موضوعات فلسفية. كان الشاعران يتعايشان مع نفس الأوضاع الفكرية التي تأسست عليها قصائدهما. الشعر - في أصدق معانيه - انعكاس لحياة الشاعر و ما يتصل بها، و كلمات الشاعر تعبيرات مقرونة بشدة العاطفة و الإحساس. لا مجال للإنكار من قيمة و أهمية أعمال الشاعر التي تنظم عن طريق الاستحضار و في هدوء التجارب العاطفية المستوحاة من التفكير. لكن مجرد تركيب العقائد الفلسفية في صورة المقالات، لا يليق أن يعد شعرا، و "المقال حول الإنسان" للشاعر الانكليزي بوب يقع في نفس الفئة.

الحقيقة أن ساهتيا بانشان لم يقم من خلال دراساته المركزة لكبار شعراء كيرالا فقط بإبراز التقليد المركزي للشعر المليالامي، و إنما ساهم أيضا في تعميم البحور الدرايفية التي استعملها القدماء من شعراء هذه المنطقة، و فضلوها على نظائرها السانسكرتية.

و في الفترة اللاحقة فقد استحوذ على ساحة النقد الادبي الكيرالي الكتاب: ايه. بالاكريشنان بيللاي و كوتيبورا كريشنا بيللاي و كوتي كريشنا مارار، و أم. بي. باول. و باستثناء مارار فان جميع هؤلاء النقاد عاشوا تحت تأثير شديد و عميق للأفكار الادبية و الفلسفية الغربية. و لعب بالا كريشنا بيللاي و باول دورا مركزيا في تعميم الاتجاه الغربي لدراسة و تقييم الانتجات الروائية النثرية. الرواية و القصة القصيرة كانتا صنفين جديدين من اصناف التعبير الابداعي، عليه فان التقاليد النقدية المحلية لم تكن تنطوي على شيء يذكر لتناول ذلك الصنف الجديد من صنوف الأدب. و قام بالا كريشنا بيللاي بتعريف الجيل الناشيء من الكتاب الكيراليين من أمثال كيسافا ديف و ثاكاري سيفا سانكرا بيللاي على الأشكال الجديدة من القصة، و من خلال ترجمة أعمال ايبسين أنه شجع الكتاب على رعاية النزعات العصرية في المسرحية. و في مجال النقد الروائي فإنه كتب مقالات حول الروايات و بذلك الطريق وفر أنموذجا للكتابات النقدية أيضا. و في عكوفه الشديد على التجارب و اتخاذ الأشكال الجديدة، و تشجيع الأدباء على ذلك، فإنه كتب عدة مقالات نقدية مطولة، و لم يكن يعطى وزنا للسهو في ذلك. بل الواقع أنه وجد في كثير من الأجيال ماخوذا بالحركات و الميول و المدارس الفكرية الجديدة، و كتاباته النقدية تنطوي على كثير من سيكولوجية فرويد و جونغيان، و اقتصاد ماركس، و الحركات الفكرية مثل الطبيعية و الواقعية و الوجودية و السريالية. و هكذا أنتت مؤلفات باول حول الرواية و القصة القصيرة في وقتها. و كالنتيجة لذلك أضيفت إلى ساحة النقد المليالامي أبعاد اجتماعية و تاريخية باتت عامة غير معروفة في النقد الهندي التقليدي. من هنا فان الانتاجات الادبية - خاصة النثرية - أصبحت تقدر و تقيم في أطر الواقع الاجتماعي و كشف الجوانب الذاتية بدلا من الأطر التقليدية مثل "راسا"

و "بوني". كريشنا بيللاي بدأ حياته الأدبية ككاتب تقليدي يستمد من القيم و التعاليم الفيدية، إلا أنه سرعان ما تحول إلى ناطق بلسان الاشتراكية و الوطنية، و أصبح الفحوى الايدولوجي للإنتاج الأدبي شغلا شاغلا لكتاباتة النقدية.

إلا أن كوتى كريشنا مارار نشأ و تربى بين أحضان التقاليد السانسكرتية الخالصة التي وفرت حلقة اتصال بين الماضي و الحاضر، لذا فإنه لم يكن ليستسلم للأفكار المستوردة حديثا من الغرب. و مواهبه الفكرية الديناميكية دفعته ليقق في "راماينا" و "المهابارتا" وغيرهما من أعمال الشاعر كاليداس، و يقوم بشرحها شرحا جديدا و ذا مغزى و معنى، و كمنظيره ساهتيا بانشان كان مارارا أيضا مائلا للتحليل و النفاذ، و تمكن من إيجاد ربط للأدب السانسكرتية مع العصر الحاضر و صراعاته الخلقية، و مقالاته المنشورة في Rajankanam و Kala Feevitam Thanne تظهر الينابيع الباطنية للإبداع الأدبي.

أعمال جوزيف موندا سيرى تأتي تنويجا للاتجاهات التي اطلعنا عليها في كتابات إيه. بالا كريشنا بيللاي، كوتى بوزا كريشنا بيللاي أم. بي. باول. و مع أنه طيلة سنوات حياته استمر في طليعة الحركة التقدمية، إلا أنه اضطر في نفس الوقت لمحاربة الاشتراكيين الواقعيين من بين الشيوعيين دفاعا عن رأيه القائل بأن انتاجا أدبيا يجب أن يكون متصفا بصياغة محددة و صافية، كما و أنه بدوره واجه حملة شديدة من قبل معارضييه، رغم أن المصالحة السياسية التي أقامها مع هؤلاء المعارضين في السنوات اللاحقة، أدت إلى النيل من حدة افكائه. إلا أنه من خلال انتاجاته من أمثال Kavya Peethika و Natakantam Kavayam، أثبت أن ساحة النقد في كيرالا ستظل تحت رحمة عقود من الزمن.

لقد شهت السنوات العشرين الماضية عدة اتجاهات جديدة يمكن تسميتها معا بالعصرية، و يبدو أن تلك الاتجاهات تتصف بأهمية خاصة من ثلاث نواحي: أولا) كانت لافضل الكتابات النقدية من هذه الفترة، تأثيرات ملموسة و بناءة على نمو مختلف صنوف الأدب المليالامي كمثل المسرحية و الرواية و القصة و القصيدة الجديدة. ثانيا) نتيجة تلك الكتابات تهيأ المناخ لإعادة ترجمة تراثنا الأدبي. ثالثا) إلى نفس الاتجاهات يعود الفضل في الانشغال لبناء أساس نظري قوي يجعل النقد في لغة المليالام حرا، مكتفيا بالذات و مستقلا خلال الثمانينات. الجانب الأول من هذه الجوانب الثلاث، يجد انعكاسا في كتابات أم. ك. سانو و ك. أس. نارايانا بيللاي التي تتناول الكتابات المعاصرة. و يمكن ملاحظة الجانب الثاني في نقد بي. ك. بالا كريشنان (Chandu Menon: A Study, Kavya Kala Kumaran Asanilude) و عن الجانب الثالث فإن النقد من الجيل الناشئ من أمثال ك. بي. ايبان و ناريندرا براساد و أشا مينون و ساشيدا ناندان و راجا كريشنان بدأوا العمل على ابرازه في الفترة الأخيرة. و هناك أيضا كتاب من جيل سابق هازالوا منبذيين بين هذا و ذلك، و انتاجاتهم النقدية نادرا ما تكون فوق الممارسات النظرية.

نظرة عامة في الكتابات المعاصرة ترشد إلى عدة أسماء جديدة يمكن ادراجها في قائمة النقد، و أم. ليلوتي و ك. بي. سانكران و أم. أن فيجايان و بي. راجيفان و أم. أم. بشير و أم. غنجادران من النقاد الذين يمثلون أفقا واسعا للصلحيات و الاهتمامات. المدرسة الماركسية من مختلف المدارس الفكرية تتمثل في كتابات إي. أم. أس نمبودرياد و أم. أس. ديفاداس، و بي. جووندا بيللاي وغيرهم. فيما تملئ الكتابات من انتاج أس. جوبتان ناير و سوكونمار أريكونديه و أم. اشوتان و أن. كريشنا بيللاي و أمثالهم الذين يملأون الفترة المتخللة بين

١٩٥٠ و ١٩٨٠م. النقد الأدبي المليالامي يمر حاليا بحادث مثير لأقصاه و متمثل في النقاش الدائر بين النقاد من العصر الجديد و النقاد من الجيل السابق. لقد تعرف النقد على العصرية في فترات متأخرة من الزمن - في السبعينات - بينما بدأت الميول العصرية تظهر في الشعر المليالامي في الخمسينات، و في القصة و المسرحية في الستينات و في أواخر الستينات و أوائل السبعينات على التوالي. و أهم ما في الأمر أن العصريين من جيل الشباب يلتصقون بالالتزامات النظرية - ك. بي. ايبان يتناول القصة في كتاباته على وجه العموم، و تولى على عاتقه - فيما يبدو - إبراز أهمية الجمال (Kashobham و Thiras Karam)، ناريندر براساد يدعو إلى مبادئ (Nishedham)، و إلى تغيير (Bhavukatvam). أشامينون تقدم نظرية لـ Purusharthas الجديدة. راجا كريشنان يضع أطارا لـ "لفن كمرض". ثوماس هاثيو يعيد تعريف فكرة برج العاج في أضواء جديدة. و ادراج النقد السينمائي في إطار النقد الأدبي ساعد في تعميق التفهم لتجربة القراءات و التفسيرات الأدبية. هذا الجيل من النقاد العصريين و الذين يتعاطفون معهم لا ينظر إلى النقد كأداة لإبراز الكفاءة التي تصنع الشعر أو القصة أو الدراما، و إنما النقد عنده صنف مستقل من صنوف الكتابات الأدبية، و غير مربوط بالكتابة الإبداعية بربطة الاعتماد. و عن طريق كسب صفة الاستقلالية هذه، فقد توافرت للنقد معايير الذاتية التي لا تساعد في تقويم الشعر أو القصة أو الدراما أو الفيلم فقط، و إنما تمتد في تقويم الكتابات النقدية نفسها. و كمثل بدائع "راسا" و "دونى" التي عرفت في الأزمنة القديمة قبل البحث عن أمثلة لها، فإن العناية الرئيسية في النقد الأدبي المليالامي لا تصب اليوم على استعراضات الكتب أو التراجم و التحليلات، و إنما المساعي تركز على القاعدة النظرية التي لا تكون بالضرورة مؤسسة على الأعمال الأدبية

مناخ في طور الاعداد

الموجودة مسبقا، بل تكون في صميمها الاعتبارات الفلسفية و الجمالية المجردة. استقلالية النقد و اكتفاءه الذاتي هذا سوف يواجه التحدي من الكتاب و الشعراء و الروائيين من المدرسة القديمة و حتى من النقاد التقليديين أنفسهم الذين يرحبون النقد كموجود طفيلي أحر ترحيب. الواقع أن تطور المدرسة النقدية المستقلة بالذات، يبشر بالخير لغيره من صنوف الأدب أيضا، و في نفس الوقت فإنه يصدق بوجود مناخ نقدي لم يشهد تاريخ الأدب مثيلا له. لكن السنوات البضع القادمة وحدها ستثبت أن الآمال المعقودة على هذا التطور تحققت أم لا.

تعريب: راشد علي

فنون الأداء

بقلم: كييلا فاتسايان

في ظل ثقافة و حضارة متمثلتين ببلد حيث تتعايش أمكنة و أزمنة متعددة بعضها مع البعض، يكون من الصعب أن نرسم رسما خطيا يبين مراحل التطور على المستوى التاريخي. اليوم الذي حصلت فيه الهند على الاستقلال السياسي، كان - بدون شك - يوما عظيما و ذا أهمية تاريخية كبيرة، إلا أنه لم يكن يعني لا انفصالا كاملا عن الماضي بأبعاده الحضارية و الثقافية و لا دلالة على تقلب شعب لم يعيش في قطيعة فكرية أو عاطفية عن الهويات المحلية و الإقليمية بالرغم من انخلاءه السياسي. لقد جاءت حركة التحرير و الكفاح في سبيل الاستقلال تعبيرا عن الطموحات الوطنية، إلا أنه وجدت ثمة ظاهرة كامنة و متمثلة في النسيج الاجتماعي - الثقافي المرن - النسيج الذي تميز بوجود كثرة كاثرة من التعددات العرقية و اللغوية، و انطوى على الألوف من طقوس شفوية و مكتوبة و بنى مجتمعية و دينية. هذه التعددات و التنوعات على كثرتها باتت متماسكة و سائرة في فلكها كحال كواكب في نظام من الأنظمة الشمسية. و وحدتها تلك وجدت انعكاسا في مقاسمة مختلف التجمعات رؤية مشتركة للعالم و في تبني نظرة موحدة و نظام موحد للقيم و المسالك و التعايير و طرق الايصال.

لقد اعتمدت الشرائح الاجتماعية في التقويم التاريخي - يوميا كان
أو شهريا أو سنويا - على القمر في أطوار النمو و المحاق و على الحركة

الشمسية من السرطان إلى العقرب. و المجتمع الزراعي في لونه الغالب، ربط ساعات الزرع و الغرس و الحصاد جميعها مع حركات القمر و الشمس و الكواكب. علاقة الرباط المتداخل بين الأرض و السماء احتفلها الهنود نكورا و أناثا في مختلف أنحاء البلاد باقامة أعمال و أعراض متنوعة. أثناء ساعات الاحتفال هذه أقيمت صلة بين المادي و الروحاني. بين الموجود الطبيعي و ماوراءه. و داخل شبكات المجتمعات المتماسكة قبل العصر الزراعي أيضا كان الصيادون و قطفة الحبوب و رعاة الغنم يربطون مثل تلك الظواهر السماوية مع التقويم السنوي. تلك الظواهر و صلاتها مع الواقع المعاش عرفت عندئذ، كما تعرف حاضرا و كما تتجلى في أعياد و مهرجانات مقامة في أكناف شبه القارة الهندية الآن. الطقوس شخصيا كان أم جماعيا، على صلة بالبيت أو بالحياة في الشارع، مضمونه الأسطوري ظل يقارن الأنشطة اليومية كلها، و أنماط التعبير عنه كانت الموسيقى و الرقص و المسرحية بأشكال لا تعد و لا تحصى. إننا نفهم تلك الأنماط التعبيرية من خلال فنون الأداء العشوائية و القروية. الأداء في هذه الفنون كان آخر ترقيدة من تراقيد الطقوس الشعبي المنسوج بروعة. في هذا الأداء تضافر العمل و الفن و التخيل بصورة تلقائية. الاحتفالات و الأعياد التي أقيمت بعضها يوميا و آخرها سنويا أو بمناسبات، اتصفت بتناغم و حركية ساعدت في الحفاظ على استمرارية ذلك التراث بالرغم من الاستبداد السياسي و من انعدام أي اعتراف به من قبل الدولة أو السلطة السياسية. هذه الممارسات كانت تقام بمساهمة عامة و بدون أي هدف من خلال العرض عدا تسلية الحضور.

على مستويات أخرى - داخل البنية الاجتماعية و في القرى و البلديات الصغيرة - ازدهرت مجموعة من المهنيين بانتماء إلى المجتمع الشعبي

و بدونه - في كوجرات وجد Bhavaais الذين مارسوا Bhand Pather، و في بنارس و شيتراكوت Ramayana او Ram Leela و في كيرالا مجموعات عرضت Teyyam و Teriyattam، و في بوليا و مايوربانج و سيراي كالا أقيمت Chhau، و في مانيبور رواية Wani Leeba، و في البنغال عرضت Jatra، في أسام كان أساقف Sattarias، و في ماديا براديش عرضت المجموعات Mach Nach، بينما وجد في مراثترا لاعبو Lavani و Tamasha و كثير آخرون. المجموعات الفنية المذكورة و غير المذكورة كلها كانت بمثابة عربات ناقلة بالنسبة للمجتمع الهندي. إنها تحركت في الزمان و المكان، و بنت جسرا بين الماضي و الحاضر و بين مختلف المستويات الاجتماعية و الطبقات و العقائد. و منها مجموعات ازدهرت و أخرى ذبلت و تلاشت معتمدة في مصائرهما على الدعم من قبل السلطات السياسية المحلية أو الاقليمية. هذه هي الأشكال المسرحية و البيانية التي أعطت الأساطير و الملاحم و حكايات البطولة و البسالة البالغة في القدم معنى عصريا على قدر ما اتصف به عرض معين من المهارة أو امتص الحديث من الأفكار.

و بعيدا عن المنصات الشعبية وفرت الأجواء المحمية للمعابد و البلاطات الملكية أرضية ملائمة لنمو و ازدهار فنون الموسيقى و الرقص. هذه الفنون تنقلت من الأب إلى الابن و من الأم إلى البنت. في كل بقعة من بقاع الهند وجدت ثمة عائلات للرقص و الموسيقى الكلاسيكية. و كثير من العائلات التي احتضنت "الموسيقى الهندوستانية" جيلا تلو جيل، و من المدارس الإقليمية التي علمت صنوفا من الرقصات الكلاسيكية شاملة "بارتيا ناتيام" و "كاتاكالي" و "كوشى بودى" و "أوديسي" و "كاتاك" و "المانيبوري" أسماءها و مساهماتها في هذه الفنون تعرف في كل مكان. إلا أن تلك العائلات و المدارس بعضها

حظيت برعايات على المستوى المحلي فازدهرت، و غيرها ذبلت و تعرضت للخنق بسبب البصمات الاجتماعية التي التصقت بذلك الفنون و بالفنانين أنفسهم.

و في الوقت نفسه وجدت ثمة صفوة متميزة عن تلك المجموعات و العائلات كلها. هذه الصفوة نشأت و تربت في ظل النظام الدراسي البريطاني، و في حماسها الوطني الاصلاحى لم تكن تحسب للفنون الشعبية بأشكالها و قيمها حسابا، و إنما وقفت منها وقفة رفض بات، و نظرت إلى التراث الهندي المجيد و استمراريته كأنه لم يعد له وجود، و معظم ما تبقى من آثاره، منحط و مهجور. إلا ان هذه هي القلة القليلة من الصفوة التي ارتفعت لأول مرة من صفوفها أصوات تنادى باعادة انعاش و اكتشاف بقايا ذلك التراث الفني بدافع الحساسية الجديدة - حساسية العاطفة الوطنية و التحمس الاصلاحى و الهدف الاجتماعى.

قبل بضع عشرات من السنين السابقة على الاستقلال، و بالتحديد ابتداء من اواخر القرن التاسع عشر إلى الثلاثينات من القرن العشرين، ظهر هناك رواد لعدد من حركات الموسيقى و الرقص و المسرحية. إنهم خلفوا تأثيرات عميقة على التطورات التي شهدها تلك الفنون على مدى الخمسين سنة الماضية، و إنما في غنى عن تكرار ما قاله الناقدون في معرض الحديث عن المساهمات البارزة للفنانين من أمثال فيشنو ديجامبر و فينكتا موخى و باتكانديه في مجال الموسيقى و إي. كريشنا أير و روكمني بيبي و فللاثول و رابيندرانات طاغور و أوداى شانكر في فنون أخرى.

من هذه الخلفية الوجيزة التي تعرضنا لها بشيء من البساطة، يمكن أن نستعرض التطورات التي مرت بها فنون الأداء (Performing arts) في المناطق القبلية و القرى و المدن و البلديات من النواحي الاجتماعية.

في هذا الصدد نعود إلى الممارسات في صورها البدائية كما تجلت في الأعمال اليومية (الصيد و جمع المواد الغذائية و الزراعة) و فنون الموسيقى و الرقص و الرياضات التي صاحبت تلك الممارسات، فنقول إن العرض الذي يقام يوم عيد الجمهورية، خاصة قسمه الثقافي، كان له دور رئيسي في الالمام بهذه الفنون. في هذا العرض الثقافي تجسدت تجربة بالوان بديعة و نابضة بالتنغم و الحيوية و الجمال، من خلالها تعرف الناس على واقع الحياة الهندية بعد أن احتجبت عن أعينهم الظاهرة الثقافية بتراقيدها المستورة و لكن الحقيقية بمعنى الكلمة. و عن المساهمين فانهم لأول مرة في حياتهم جربوا المثلث للمواطنين من مختلف أرجاء الهند و الذين لم يكونوا يعرفون شيئا عنهم من قبل، أو عرفوهم و لكن معرفة جزئية. جاء هذا الاحتكاك يثير الفضول عند الصفوة المثقفة و يخلق لديها شعورا بالاعتزاز و يدفعها نحو الاعتراف بالمساهمين في العرض. ثم ترتبت على ذلك الاحتكاك نتائج أخرى. العرض أسفر عن نوع من الاستيعاب و التنغم التدريجي بين أنماط الموسيقى و حركات الرقص. و بعده فإن الاعتراف بأهمية الفنون الشعبية جاء مصطحبا بالوعي بإمكانية فصل الأداء الفني عن الأشغال و البنية الاجتماعية و الأعمال و الطقوس السنوية و الشهرية و اليومية، و إمكانية عرضه كفن مستقل. بعد مرور خمسة عقود على انطلاق هذه التجربة و حدوث تغييرات ملموسة في النسيج الاجتماعي - الاقتصادي و في ديناميكيات العمل السياسي التي مست التجمعات العشائرية و القروية و الشعبية برمتها، فإنه يمكن للمرء أن يتلمس الجوانب الإيجابية و السلبية على كافة المستويات المحلية و الإقليمية و الوطنية. الآن لدينا عدة أنواع من الفنون التفاعلية التي نسميها بالفنون الشعبية ، و هذه الفنون يمارسها كل من المجموعات الثقافية - الاجتماعية المعينة و العشائر و الطبقات، و أيضا يعرضها الآخرون في المدن

و البلديات كمهنيين أو كوسيلة للمتعة فقط. وقد كان للمراكز الثقافية الإقليمية دور في تنمية هذه الفنون من خلال التبادلات بين مختلف المناطق و الرحلات خارج البلاد. لكن السؤال أن انسلاخ هذه الفنون كلا أو بعضا عن أعمال الحياة اليومية و النسيج الاجتماعي - الثقافي هل أدى أو سيؤدي إلى الإضرار بها و اعوارها؟ الحقيقة هي أن الاستمرارية و التغيير يتواصلان في طور التناغم لكونهما جوهرًا لعمل الحياة و نمط الحياة و الرؤية العالمية. و في حالة نزعهما عن الأخيرة فهل يمكن للفنون أن تواصل النمو العضوي و الحال أنه لا توجد ثمة لا تربة صالحة و لا تخصيب دائم لتجربة الحياة؟ في هذا الوقت بالذات حيث نجد أنفسنا واقفين على عتبة القرن الواحد و العشرين، فإن الشعوب و النسيج الاجتماعي معرضان لعمل تغيير واسع بفعل البرامج التنموية و بسبب النظام الدراسي الذي لا يعترف بتلك الأنشطة كضرورة أو غير قابلة للانفكاك عن عمل الحياة. انن فباي طريق و لاي مدى يمكن الحفاظ على تلك الفنون بأشكالها الأصلية؟ من الممكن أن يتمكن الآخرون من خارج الجماعات المعنية من كسب قبول عام لتلك الفنون لوقت ما عبر الاستئثار بها و بإجراء تعديلات في أشكالها، إلا أن ذلك سوف لا يكون ضمانًا لنموها من الداخل. قد يكون هناك عدد طائل من أنواع الرقص الشعبي عندما نعبها، و في قائمتها نجد - مثلا - رقصات الناجاو داغلاس و سانتالا و ريانغا و موبلاه و بانجرا، لكن الحقيقة في نفس الوقت أن بعضها تغير من الأسس و لدرجه أنه يتعذر التعرف عليه. العرض اذا ها يكون مديدا و بون تمييز و مراعاة للظروف، فإن النتائج المترتبة عليه لا تكون دائما محمودة بالنسبة للفن.

ثم و إن ما ينطبق على الموسيقى و على الرقصات القبلية و القروية الهندية، ينطبق أيضا على عدة صنوف من الأشكال المسرحية التي تعرضنا لها في هذا المقال سابقا. خلال العقود السابقة على استقلال البلاد حظيت تلك

الأشكال المسرحية باهتمامات بدرجات متفاوتة. رواد المسرح الهندي الحديث كانوا في أول الأمر يعتمدون لحد كبير على المسرحيات البريطانية و الفارسية و الأرية، و قلة قليلة منهم في ولايات كوجرات و البنغال و مهوراشترا خاصة لم تتردد في استيعاب التقاليد المسرحية الشعبية على غناءها و خصوبتها. و هكذا فكما ذكرنا سابقا فان بعض هذه الأشكال المسرحية الشعبية كانت بالفعل تفقد حيويتها بسبب اعواز الدعم و الاعتراف. و لعل أهم ما شهدته المسرحية من التطورات خلال العقود الأربعة الأخيرة، جاء متمثلا باعتراف اشكالها الشعبية كمخزون عامر بالنسبة للمسرحية الحديثة. بعد التحرر من قيود الخشبة و رفض الوحدة المفترضة بين زمان و مكان المسرحية الواقعية فقد تفسح المجال للمسرحية الشعبية بجميع ما اتصفت به من حيوية و بنية مرنة مفتوحة و تعدد تقنيات على صلة بالكلمة المنطوقة و الأغاني و الموسيقى و الحركات. المعاصرون من أصحاب المسرحيات و مدراءها في المناطق المدنية الهندية قد استقوا من هذه العيون الفائضة، و استخدموا العديد من التقاليد المسرحية الشعبية (مثل تقاليد تيام و تيريا تام و برهالا ناتيام و بهاڤاي و كثرة كاثرة من غيرها) استخداما كاملا أو جزئيا أو معدلا (التعديل في بعض الحالات أدى إلى مسح الأصل بصورة كلية). في العرض المسرحي من هذا النوع تكون الصورة تقليدية و الحساسة تنطوي على مفهوم و معنى عصري، هناك ناقون يرون أن الاهتمامات المتزايدة نحو الأشكال التقليدية في مردها تعود إلى اهتمامات المسرحية الأوروبية الحديثة بالأشكال الآسيوية، و بهذا الخصوص يشير الناقدون خاصة إلى "بريخت" و أيضا إلى اقبال الهندو على أعمال "ايونيسكو" و كثير آخرين. إلا أنه بغض النظر عن السبب سواء ا كان رحلة دورية أو نظرة متعمقة في الداخل فان المسرحية الهندية المعاصرة في

حيويتها النابضة و ابداعيتها و ادارتها و كتابتها و فوزها بثناء و اشادة مديدة على المستويات الوطنية و الدولية تحين للأشكال المسرحية التقليدية. و كحال الموسيقى و الرقص فان الاهمية الرئيسية للأشكال المسرحية أيضا تكمن في الظروف التي مرت بها تلك الاشكال في بيئة القرى و البلديات الصغيرة. باتخاذ المدن أشكال المسرحية الشعبية عاد الممثلون (باستثناء الحائزين على الاعتراف عبر الجوائز الإقليمية أو الوطنية) إما لحالة فتور و خيبة أمل أو أصبح أداءهم متأثرا من أداء السينما التجارية و التلفاز على ما كان أمره من التكلف. و هذا ما تكمن فيه جنور التناقض أو المعضلة. ماذا سيبقى من العيون المستورة تحت تراكمات الرمال و قمم الثلوج و التلال و أبار القرى إذا ما يكون الأصل قد نضب و صار في حالة ركود. بعض تلك الأشكال الشعبية تلقت رعاية و عوناً من قبل الأكاديميات الوطنية و الإقليمية، مما مكن كوتياتام و مايوربانج و ياكشاغانا وغيرها من استعادة حيويتها. لكن هناك بعضاً آخر مصيره يستمر مشكوكاً فيه. لهذه الديناميكيات نظائر في اتجاهات الفنون النظرية: الرسم و النحت أيضا. إلا أننا لا نريد أن نتعرض في هذا المقال للفنون التفاعلية و الفنون النظرية من هذه الناحية.

نجد المسرحيات الشعبية كمثل "رام ليلا" و "كريشن ليلا" تقام كل سنة حتى الآن و لكن بفروق كبيرة بين أشكالها القديمة و الجديدة. الآن لا يشارك فيها جموع الناس من سكان قرية أو بلدة، و في بعض الحالات تتولى جهة معينة أمر التنظيم و التمويل فيها. ثم هناك مسلسلات تلفزيونية قد استأثرت بعرض الملاحم العظيمة. و بالرغم منه فاذا ما قرر لها البقاء حتى الآن فإن الفضل في ذلك يعود إلى عمل تغيير و ابدال متواصل. الحقيقة هي أن عرض الملاحم على الشاشتين الصغيرة و الكبيرة كفصائل ثابتة مع خلفية واحدة يكون بمثابة هم

أعظم خصائصها المتمثلة في وحدة الرؤية و استقامتها مقرونة دائما بإمكانيات التغيير و الابداع و تعددية البيان. بعد عرض "الراماينا" على شاشة التلفاز، سوف لا يكون بوسع الجيل الجديد أن يميز ملحمة فالميكي من ملاحم تولسي داس و كامبان أو اربعمائة صورة أخرى لنفس الملحمة بعضها عن البعض. عندئذ ستكون الصورة المعرضة على المشاهد عبر التلفاز هي الوحيدة تعرف كالراماينا. الوضع كهذا لمؤسف حقا، بل و إنه بحجم كارثة عظيمة. في ظل الظروف القائمة يبدو أن نظرة عالمية كلية على ما تتصف به من امكانيات اتخاذ صورة و معنى متعددة الكفاءات، تغدو تدريجيا نظرة ذات بعد واحد. إلا أنه يبدو خطأ سيقام لربط كل من المناطق و ابداعية المسرحي و مدير المسرحية مع جوهر الثقافة الهندية و لكن بلغة جديدة - لغة الايصال العالمية.

لقد كانت أوضاع ما نعرفه بمدارس الموسيقى و الرقص الكلاسيكيين مختلفة عن أوضاع المسرحية الشعبية بصورة ملموسة مع أنه لا ينطبق ذلك على الموسيقى و الرقص الشعبي و العشائري و الأشكال المسرحية التقليدية. و في هذا الصدد سبق و أن ذكرنا في هذا المقال أنه خلال بضعة عقود قبل الاستقلال السياسي (عقد أو عقدين في الرقص و خمسة أو ستة عقود في الموسيقى) حاول الرواد أن ينقلوا تقاليد الموسيقى و الرقص من داخل أسوارها المحمية إلى جمهور الحاضرين. و هكذا فقد أشرنا في بداية المقال إلى مساهمات فيشنو ديجامبر و بهاتكانديه في الموسيقى و مساهمات فللاتول و روكميني ديفي و رابيندرا نات طاغور و أوداي شانكر في الرقص.

في أواخر الأربعينات كانت هناك عدة تقاليد عائلية للموسيقي الكلاسيكية في شمال البلاد و جنوبها. هذه التقاليد عرفت في المصطلح الفني بالموسيقى الهندوستانية و الموسيقى الكرناتيكية، و كان هناك رجال من الأسر

المالكة في الحويلات و الإمارات يتولون رعاية نقلها من الأستاذ إلى التلميذ. و لنفس الغرض أنشئت مدارس خاصة في ملهي و بنارس و جواليار و مايبهار و ديغاس و غيرها من المدن. الاعلام من رجال الموسيقى مارسوا هذا الفن لعرضه على نخبة من الحضور العارفين بدقائقه الفنية و برموز الايقاع و اللحن و الوزن و النغم. هكذا كانت ثمة هيئات لعموم الهند وفرت لهؤلاء الموسيقيين فرصا للاداء أمام حشود أكبر من الحضور. كما وجدت شبكة أخرى وطنية قامت بتنظيم المحافل الموسيقية سنويا في كل من مدينة جالندار (شمال الهند) و كلكتا في الشرق، و ممباي و بونا في الغرب و في مدراس و تيروفالور في جنوب البلاد. و بجانب هذه الهيئات و الشبكات وجدت معاهد حيث بدأ هؤلاء الموسيقيون يعلمون التلاميذ الذين لم ينحدروا من العائلات الموسيقية. هذه المساعي فتحت الأبواب واسعة على الطبقة المتوسطة المدنية في الإطار المؤسسي. و هذا ما جاء مصحوبا بظاهرة جديدة - ظاهرة المدارس الموسيقية الخاصة بدعم و مساعدة الحكومة. و في الوقت نفسه لعبت وسائل الاعلام - الراديو في العقد الأول و التلفاز خلال العقد الثاني - دورا هاما في ترويج هذه الفنون، و بانتشار المعاهد الفنية و تزايد الدعم الحكومي للفنون و توافر الفرص للرحلات للدول الأجنبية قد تفتح المجال فسيحا لإزدهار الموسيقى الهندوستانية و الموسيقى الكرناتيكية. و أيضا كانت هناك حركة للهنود الذين استوطنوا في الدول الأجنبية، خاصة الولايات المتحدة و كندا و بريطانيا، و عدد من كبار الموسيقيين بدورهم استقروا في تلك البلدان و قائمة طلابهم تضمنت الهنود و الأجانب على السواء. في هذا الجو كان من الطبيعي أن يكون مناخ تلك المدارس مختلفا عن مناخ نظائرها الهندية من نواحي المقرر و التلاميذ معا. في كاليفورنيا توجد "مدرسة مايبهار" التي أسسها البانديت بران نات من مدرسة

على أكبر (عائلة كيرانا)، و كثير من الطلاب من الجنسيات الأمريكية و الكندية و البريطانية و الفرنسية تعلموا الموسيقى الهنوستانية الكلاسيكية على يد الجهابذة الهنود، و بدورهم اكتسبوا الاعتراف بمهارتهم الفائقة في هذا الفن. هذه الانجازات كلها ثمرة للاستقلال السياسي و للرؤية الجيدة التي اتخذها الأستاذ و التلميذ نحو هذا الفن.

و على الصعيد الوطني فإن الفرص لتلقى التدريب و إقامة العرض قد تزايدت ألف مرة. لم تعد المحافل الموسيقية الآن تقام فقط إما داخل أسوار بعض البيوت أو في المناسبات السنوية، و إنما الاقبال على كبار الفنانين قد تزايد بصورة ملموسة. الآن تكون لديهم برامج مكثفة للرحلات و للعرض في المحافل أمام حشود من جمهور الحاضرين. القاعات تكتظ بالحضور من خلفيات اجتماعية متنوعة. ليس من شك في أن الاعتراف المديد من خلال صنوف من الجوائز و توافر الفرص مفرونة مع العوائد المالية من الأمور التي أسفرت عن تعرض الديناميكيات الداخلية لهذه المدارس و الأساليب لأنواع من الضغوط. لنظام موسيقي ما موجه إلى الرؤية الداخلية تكون خصائص دقيقة تستدعى الابداع و الابتكار أثناء ساعات الأداء الفني. و هذه هي الخصائص التي تذهب ضحية ما يطلبه الأداء بين أيادي حضور غير عارف بأسرار الفن من عرض يلزمه التصنيفات الفورية. "الايا" أو "الابنا" التي تتكون منها المرحلة الأولى للعرض الموسيقي، و التي تخلو من نغم و كلمات، تكون بالضرورة أقصر، و التركيز أثناء الأداء يكون على الوجه الثاني المنغم و مطلبه الأساسي - المهارة - و ليس على الاكتشاف الداخلي للحن أو مجموعة الحان. هذه التوجهات خلقت لدى الجيل الأسبق شعورا بخيبة أمل و يأس من الموسيقى على أعواضها العمق، و جعلت الجيل الجديد يرحب بالتغيرات و المستجدات. و المستقبل فقط سيثبت

في امر هذه المدارس الموسيقية بالغة التدقيق و محكمة الاساليب هل يتسنى لها البقاء و تجاوز تحديات الشعبية وسعة الانتشار ام لا. هذه المدارس و الاساليب الكلاسيكية تتعايش مع المئات من الصنوف الموسيقية الحديثة. و موسيقي الافلام الهندية و معها عدة اساليب أخرى رائجة في عالم الموسيقى، ستكون معيارا لقياس الموسيقى الكلاسيكية و ثباتها و كفاءتها للحفاظ على الاستمرارية. الحقيقة هي أن الموسيقى الهندية الكلاسيكية بجميع اساليبها رمز و علامة لظاهرة هندية قحة - ظاهرة تواصل تقليد بدون قطيعة. يمكن لنهر أن يصب في مصب غير المصب الأول، إلا أنه من المستحيل أن يعبد عن طبيعته أو هويته. بيد أن المهم في الأمر أن الموسيقى الكلاسيكية بنوعها الهندوستاني و الكرناتيكي حالها تختلف عن فنون أخرى بمعنى أنها تقف مميزة عنها محافظة على قوتها و نضارتها الأصلية.

و كحال الموسيقى للرقص الهندي أيضا مدارس متنوعة كلها يعرف بالأشكال الكلاسيكية لكن تاريخها يختلف عن تاريخ الموسيقى الكلاسيكية اختلافا طفيفا. فبعكس الموسيقى التي لم يشهد تقليدها قطيعة من نوع ما، فإنه باستثناء الرقص في بيئة المعابد و الذي يحافظ على تقاليده، جميع أشكاله الأخرى الكلاسيكية أصبحت - كما يعتقد الأوساط المثقفة في المدن و الآخرون من الخبراء - مهجورة أو منسية. خلال العقود البدائية من القرن العشرين كان الحظر قد فرض على رقصات المعابد و وضعت عليها بصمة عار. و عن التقليد المتبع لتعليم الرقص و نقله من جيل لآخر فقد احتفظت به عدد قليل من الأسر، أبرزها كانت أسرة فيناذانام و حفيبتها الشهيرة بالأسرسواتي. لكن الحقيقة في نفس الوقت أن تلك الفنون - معظمها أن لم يكن كلها - لم تكن تحظى لا برعاية الدولة و لا بمكانة اجتماعية. و قلة قليلة من البلاطات في

شمال و متوسط الهند وفرت الرعايات لبعض الاشكال الكلاسيكية التي نعرفها بتسمية "كاتاك". و الجهود التي بذلها الرواد - فاللاتول بشأن رقص "كاتا كالي" و روكميني بيغي بصد "بارتيا ناتيام" - تركزت على جمع الأجزاء المشتتة و اعادة صياغتها و تحويلها إلى كل جديد. لنا ان نقول ان هذه المساعي استهدفت التجديد و الانعاش من جديد، إلا انها لم تات ممثلة لاستمرارية الفن بأشكاله الاصلية. و ما شهدته "بارتيا ناتيام" و "كاتا كالي" خلال الثلاثينات و الأربعينات، شهدته نفسه الرقص الأوبيسي - من ولاية أوريسا في شرق البلاد - خلال الخمسينات. الميول نحو الاختيار من الشتات خلقت أسلوبا صار يعرف بـ "أوبيسي". و بالنسبة للرقص المانيبوري الذي نشأ في منطقة في أقصى شرق البلاد، فان العنايةات بشأنه تركزت على تطوير و اصلاح صنوف من الرقصات الرائجة متمشية مع متطلبات بيئة ثقافية - اجتماعية مستجدة. و عن رقص "الكاتاك" فإنه خرج أولا من كنف المعابد إلى البلاطات، و منها وصل إلى المدن و البلديات. و الجهابذة من أمثال أشان مهاراج لعبوا دورا كان له تأثير ملحوظ على نمو "الكاتاك" في المستقبل. و في غضون بضعة عقود لاحقة ظهرت على الساحة اساليب أخرى للرقص الكلاسيكي شاملة رقص "كوشي بودي" و رقص "موهينياتام". هذه الصنوف من الرقص الكلاسيكي، و منها خاصة "بارتياناثام" و "كاتا كالي" و "كاتاك" و "مانيبوري" و "كوشيبودي" و "موهينياتام"، استطاعت أن تصنع لها هويات و تغدو أشكالا متميزة للفنون المسرحية. و عن رقصات أخرى مثل "ساتريا" من منطقة أسام و "تشاو" من المنطقة الشرقية، فانها مازالت تسعى لكسب الاعتراف بكونها أشكالا للرقص الكلاسيكي الهندي. معلوم عن الرقص الكلاسيكي الجديد و عن مدارس و أشكاله ان لها تاريخا مختلفا عن تاريخ الموسيقى الكلاسيكية، إلا ان الواقع هو أن كل شكل من

اشكاله المتعددة يقاسم مع الموسيقى الكلاسيكية ديناميكياته المؤسسية في التدريب و النشر و العرض. معلمو الرقص الكلاسيكي بأشكاله التقليدية عامة أعضاء في كليات المدارس و الاكاديميات التي تتلقى معونات مالية من قبل الحكومة او هيئات خاصة. في الخمسينات وجدت في البلاد ست مدارس فقط. عندئذ تبنت الطبقة المتوسطة أيضا تحفظات اراء تعلم مثل هذه الفنون. لكنه بمرور السنين لم تتغيب عنها بصمة العار فقط و إنما اكتسب التدريب في الرقص و الموسيقى مكانة انجاز على بعض المستويات الاجتماعية الهندية. خلال الخمسينات لم يكن هناك سوى أقل قليل من الرجال و النسوة الذين اتخنوا من الرقص مهنة كمعلم أو كراقص و راقصة. و الآن فان الوضع غير الوضع السابق تماما. في المدن الكبيرة و الصغيرة جميعها توجد مدارس لتعليم الرقص حيث يتلقى المئات من المواطنين و المواطنات تدريباً في هذا الفن. إضافة إلى ذلك فان الفرص للاداء أيضا قد تكاثرت عدة أضعاف. المنح الموزعة تحت خطة الحكومة المركزية و خطط حكومات الولايات و الاكاديميات قد ساهمت في تسهيل التدريب. و لقد حقق بعض مستلمي هذه المنح مكانة عالية في الاتقان الفني، كما تيسر لعدد غير قليل من الراقصين و الراقصات الاداء في المهرجانات و المناسبات الوطنية و الدولية الهامة، و كحال الموسيقيين فإن ممارسي فن الرقص أيضا اكتسبوا اعترافاً و تقديراً لفنهم و لبلدهم.

الاتجاهات انفة الذكر بحد ذاتها مشجعة و هامة لأقصاه، إلا أن التحديات التي تصاحبها هي الأخرى ليست عابية. و كمثل الموسيقى فان هذه الفنون المتناسفة للغاية و المخصصة بخصائص اجتماعية - ثقافية، تمتعت بعلاقة قوية و معقدة مع الأسطورة و الشعر و الآداب باللغة السانسكريتية وغيرها من اللغات الهندية مقرونة بخط موسيقى و نظام وزن متشابه، مما جعلها عملاً

شاقا و مطولا يقدم إلى الحضور العارفين بخصائصه الحقيقة. الابداعية في هذا الفن تكمن في القدرة على الارتجال في التغيرات رغم أحادية الموضوع و الخط و اللحن و نمط الأوزان. المشاهد العارف بأسرار الفن و المتمتع بجمال المذاق، مطلبه دائما يكون أن يسعى الفنان لخلق اللامعلوم مما هو معروف و معلوم. انسجام أصغر الأيماءات و الحركات و رقتها كانت تقع في صميم الفن سواء أكانت هي حركات الأعمى في رقص "كاتاكالي" أو التحركات أثناء أداء "بارتياناتيام" أو حركات الحواجب الرقيقة في "كاتاك" أو حركات الأصابع في "المانيبوري". في إطار التقاليد المتبعة فإن عند الحضور كان دائما ضيلا، و الخلفية تكونت إما من مصر ضوء واحد أو بدون أضواء. إلا أنه بانتقال ساحة العرض من فناء المعبد و البلاط و الغرفة إلى خشبة منصة كبيرة و كون الخلفية تتشكل من حضور في ظلام و أداء في أضواء فوقية أو تحتية، يغدو من المفروض على الراقص أن يتخذ نمطا و أسلوبا مختلفا للإيصال. الحركات بأشكال مكبرة، و الوقفات التمثالية الدراماتيكية، و السكتات و التوازن السريع السيق بين الراقص و القارع من الأمور التي تفوز بتصفيقات فورية من صفوف الحاضرين. و المطلوب في نفس الوقت أن تكون الارتجالات أثناء الأداء مكشوفة و بصورة دراماتيكية. القسمات البيانية التي تترجم شعرا أصبحت تتصف بصيغة دراماتيكية أكثر من كونها انعكاسات متنوعة للمخيلة المتحركة. بالإضافة إلى ذلك فإن الرقصات في السابق - "كاتا كالي" على سبيل المثال - قد استغرق قسمها البياني ساعات لنشر الطيات، و الفنانين أنفسهم طلبوا متسعا من الوقت، و الحضور صبروا و انتظروا بهوء. و من جراء تقليل الوقت و تقصيره إلى ساعة أو أكثر بشيء، فإن عملية العرض شهدت تغييرات هامة بعضها لم يكن نافعا بالنسبة للفن. هناك مدارس رقصي، منها "بارتيا ناتيام"

بصفة رئيسية، تكون الادوار التمثيلية فيها محددة سلفا، الامر الذي يأخذه بعض الراقصين مأخذ عقبة. و في الوقت الذي حاول عدد من الفنانين أن يتخطوا تلك العقبة من خلال توسيع تلك الادوار و اتخاذ الشعر المعاصر في مكان التقليدي لترجمته في الاداء، فان البعض الآخر أسقط المحتوى اللفظي عنه بصورة كلية، و اعتمد كلا على ما حمله ذلك الأسلوب من أساليب الرقص في طياته من امكانات للتقنيات الحركية. و كالنتيجة فإنه بالرغم من التشبث بمبادئ التقنية الأساسية، أصبح الأسلوب العصري مختلفا عن الصيغة التقليدية بصورة ملموسة. و من بين كبار الفنانين من لم يتردوا حتى في اخلال الممارسات اليوغية و الرياضية إلى بنية الفن. بيد أن هذه التجربة تجربة صادقة بمعنى الكلمة. إنها في إطار التقليد المتوارث و ليست معارضة له و لا شيئا منفصلا عنه تماما. مقومات الشكل كلها قديمة و لكن الحساسية جديدة و عصرية. لقد تم تطبيق هذه التجارب على "بارتياناثام" بصورة شاملة و على "اوديسي" من بعض الأوجه. و الحقيقة هي أن هذه التجارب الابداعية لاقت ترحيبا واسعا بوصفها نماذج رائعة للرقص العصري. و الحقيقة أيضا أن تلك التجارب تأتي انعكاسا لما تمر به الفنون الهندية من عمل طبيعي على المستوى الداخلي، و متجسد في حدوث تغيرات و في نبذ بعض المقومات و لكن لا جميعها: بهذا الطريق يتيسر للفنون أن تحافظ على الاستمرارية مع مواكبة العصر و متطلباته في التغيير، ذلك مع أن هناك أناسا ينظرون إلى الاتجاهات القديمة نظرة تقديس بالرغم من الفوارق. ثم راقصون من المدارس الكلاسيكية أنشأوا - كمثل الموسيقيين - مدارس الرقص الكلاسيكي الهندي في الدول الأجنبية. هناك مدرسة "بارتيا ناتيام" لمؤسسها بالاسرسواتي في الولايات المتحدة، و مدرسة "باندا نالور" في كندا و مساهمات الهنود في الشتات

و زملاءهم الأجانب الذين نذروا حياتهم لتنمية هذه الفنون الهندية، ليست بأقل من مساهمات الفنانين الهنود أنفسهم. و جدية الهدف في معظم حالات الأجانب تبدو في غنى عن البيان.

و بالنسبة للفنون الأحادية فإنها بدورها لم تتبق - و لأسباب معقولة - أحادية. الراقص الكلاسيكي الآن لا يمارس فنه متفردا. و إنما يوجد في العديد من الرقصات الأحادية عدد من الراقصين. النمرات المعينة تكسر ليتولى أداءها الراقصون معا أو واحدا تلو آخر. و مع ذلك فإنه لا يكون شبه الباليه الكلاسيكي (Corps de Ballet) أو غيره من الرقصات الغربية الأحادية. و من الأجدر أن يقال عنه إنه عبارة عن قسم مصمم أصلا للرقص الاحادي يشارك في أداء مجموعة من الراقصين. هذه التجربة نعم صنوفا من الرقصات الكلاسيكية شاملة بارتيا ناتيام و كوشيبودي و كاتاك و اوديسي دون المانيبوري و كاتا كالي.

علاوة على التجارب و الابتكارات سالفه الذكر أتت ظاهرة أخرى هامة في اعداد المسرحيات الرقصية في الأساليب الكلاسيكية. و الفنانة روكميني ديفي هي التي اتخذت أولى مبادرة في ذلك الاتجاه و قامت أولا باعداد مسرحية Kumarsambhavam، و بعدها عرضت "الراماينا" و تبعتها الفنانة مرييناليني لتعرض مسرحيات من نفس النوع. و بين الخمسينات و التسعينات تولى عدد غير قليل من الراقصين كتابة المسرحيات الرقصية و صاروا مدراء. و الآن فان المسرحيات الرقصية تغطي مضمارا فسيحا، و بالفعل نجد جميع كبار الفنانين من المدارس الكلاسيكية صاروا كتاب المسرحية الرقصية في الأسلوب الكلاسيكي الجديد إما بطريق مباشر أو بالتنسيق مع المعلمين. هذه الظاهرة تتجلى للعيان في أساليب الرقصات الكلاسيكية مثل بارتيا ناتيام و كوشيبودي و كاتاك و المانيبوري، و قائمة المحضرين تتضمن أسماء عباقرة الفن التقليدي

بمن فيهم كيتابا ساتيام و بيرجو مهاراج و بابو سينغ و عدة كبار فنانيين آخرين من الجيل الثاني. و تطور الرقص المسرحي كصنف مستقل في الاسلوب الكلاسيكي اتى متزامنا مع ظاهرة أخرى - ظاهرة كون الراقصين من تلاميذ أوداي شانكر و الآخرين قد ابتدعوا الرقص المسرحي متخذين أساليب خاصة. الفنانون من هذه الزمرة عرفوا بتحمسهم لاتخاذ الأساليب العصرية الحديثة للرقص، و لكل منهم كان أسلوبه الخاص و المتميز. أثناء العقد الأول تألفت الزمرة الممارسة للرقص المسرحي عامة من تلاميذ و رفاق الراقص الشهير أوداي شانكر. و الآن فقد انضم إلى الجماعة كثير من الآخرين الذين ابتكروا أساليب ممايزة و ليست مؤسسة بالضرورة على أشكال الرقص الشعبي أو الرقص الكلاسيكي الهندي. هناك مجموعة معينة من ممارسي الرقص المسرحي قد اعتمدت على لسان الرموز و الاشارات، و اتخذت لغة من الحركات المماثلة لحركات الرقص الأمريكي الحديث، فيما استلهمت بعض المجموعات من مصادر أخرى شاملة أشكال الرقص السارية في اندونيسيا و اليابان. و في الوقت نفسه وجدت ثمة مجموعة منتخبة قد جربت اللثام و مسرح العرائس. الحقيقة هي أن الخط الفارق بين بعض أصناف فنون الأداء صار في طور الغياب، و المستقبل وحده سيبين في أمر هذه الاتجاهات إلام و لأي مدى يقدر لها الاستمرار في عالم متغير بسرعة خاصة في وقت حيث يجد أداء الرقص طريقه إلى الشاشتين الصغيرة و الكبيرة و حيث يستخدم منه في تقنيات الاعلام. أضف إليه جانبا آخر محرجا يغدو منعكسا في الرقصات الكلاسيكية و الشعبية البنينة و التي لا تكتسب فقط قبولا بين الجماهير العامة و إنما تتصف بعدم الانضباط و تكون خالية من الجمال أيضا. هذه الرقصات تعرض على الشاشة أكثر منها على المنصة، و تأتي مثلا للاستصغار من أمر التقليد إن لم نقل إنها تتصف بالانحلال و بتشويه الأجسام الجميلة المقدسة.

بيد أن هذا هو التقليد الهندي و الكثرة الكاثرة من قنواته و روائحه و نكهاته التي يتميز بعضها عن البعض مع كونها في حالة انسياب دائم. كثير من الأزمنة و الأمكنة و الأصناف و الأشكال تتواجد في اتساق رائع، و لا يكون كل منها بالضرورة جزءا مرتبطا بغيره ارتباطا منتاسقا. الرؤية الموحدة التي تمسك التعدد و تمنعه عن التشتت، قد أصبحت - في السياق العالمي - عرضة لضغوط كبيرة. في بعض الأحيان يبدو أن التجزء حاصل و قوى المخاض وحدها في حالة عمل، و هناك قطع وضاءة تتطير في اتجاهات شتى، و في حين آخر يغدو خطر التجانس حقيقيا، و المرء يشعر بأن الشخصيات المميزة - و هي من أبرز الخصائص الهندية - تصير في نمط التلاشي. و في محلها محل وضعية اجتثاث - الوضعية التي تكون عديمة الوجه و القوة و تكتسب صفة العمومية الوطنية.

إلا أنه ليس هناك داع للتشاؤم و اليأس بالرغم من الإعصارات التجارية التي تضرب فنا يكون في حيويته و بقاءه معتمدا على اتزان الروح و العقل و الجسد. عسى أن تكون تجارب سعة الانتشار و التزاحم على الصعيدين الوطني و الدولي و الاعترافات المكتسبة على المستوى الخارجي هي الأخرى تؤدي إلى تنامي بذور صنف جديد يصلح للزرع في أرضية خصبة. من الممكن أن تؤدي الطاقات المتاحة من نوع ما إلى خلق صنف آخر. بانقضاء الفترة التي صارت فيها هذه الفنون تعرض بدون حدود و قيود فانه من المؤكد أن تغدو الحاجة ماسة نحو التفكير و التمعن في بواطن الأمور خاصة و الحال أن الرقص هناك و الموسيقى هناك و لكن بدون الراقصين و الموسيقيين. هذه الفنون ما زالت نابضة بالحياة و حتى الآن يصاحبها بعضها اهتمامات و تركيزات متأصلة. و هذه هي الأمور التي تكمن فيها آمال المستقبل في انعاش ما اختصت به هذه الفنون من خصوصية سرمدية قادرة - بدون شك - على الارتقاء بالروح و تحريرها.

تعريب: فريد الزمان